الافتتاحية

في غايات هذه المجلة وأهدافها

الدكتور راتب سكر

-١-

تحت شعار "العروبة هي الأساس الذي نبني عليه"، عقد اتحاد الكتاب العرب في دمشق مؤتمره الانتخابي الثامن في شهر تشرين الأول من عام ٢٠١٠، في جو من الحوار البناء حول تطوير أداء الاتحاد، وتحديث إداراته ومؤسساته، بما يواكب مسيرة التطوير والتحديث التي تنهض بها المنظمات والمؤسسات الثقافية في سورية، في ظل القيادة الرشيدة للسيد رئيس الجمهورية العربية السورية الدكتور بشار الأسد الذي استقبل رئيس المكتب التنفيذي المنتخب وأعضاءه، بتاريخ ١١-١-٢٠١١، في لقاء عمل أعادت حواراته العميقة الأسئلة الكبرى حول الغايات الوجدانية والمعرفية لاتحاد الكتاب العرب، ومؤسساته وإداراته، من جديد، محملة المعنيين - وأسرة تحرير مجلة "التراث العربي" منهم- هموم العمل الهادف الجاد بمسؤولياته العلمية والفكرية والأخلاقية، على دروب مرحلة قادمة.

عني المشاركون في المؤتمر بتوصيف الدور الثقافي العتيد لاتحادهم، وتحليل مكوناته وغاياته، وتقييمها، لوضع أسس تجددها الخلاق على مدارج الزمن، التي تجد عادة في متون مؤتمرات الاتحاد وهوامشها حواضن مناسبة.

حظيت مجلة "التراث العربي" باهتمام المتحاورين الذين لم تشغلهم الأعمال التنظيمية للمؤتمر عن جلسات مناقشاتهم الممتدة إلى جمعيات الاتحاد وفروعه، والمؤسسات التي تشاركه همومه الفكرية والأدبية، في مجمع اللغة العربية، ووزارتي الثقافة والتعليم العالي، وغيرها، فاتفقت الآراء على ضرورة الارتقاء بدور المجلة بما يماشي الأهداف السامية لوجودها.

-٢-

أصدر اتحاد الكتاب العرب، بعد مرور عشر سنوات على صدور مرسوم تأسيسه في عام ١٩٦٩، العدد الأول من مجلة "التراث العربي" في شهر تشرين الثاني من عام ١٩٧٩، مشجعا البحث الجاد في ميادين التراث العربي وقضاياه، بما ينسجم مع مبادئ الاتحاد وأهدافه.

مع الاستعداد لإصدار هذا العدد ذي الرقم ١١٩ من أعداد المجلة، يبدو الاقتراض من مصطلحات علم السرديات الحديث ضرورة لتوضيح جانب تنظيمي وإداري مهم، فالزمن الفني الداخلي الذي يحمله هذا العدد في متنه وغلافه، يرتبط بشهر أيلول من عام ٢٠١٠، أما الزمن الخارجي الواقعي الذي يحتضن إصداره فعليا، فيرتبط بشهر نيسان من عام ٢٠١١، مما يعني وجود تأخر مواءمة بين الزمنين يمتد نحو نصف عام، لم تستطع هيئة التحرير فيه إنجاز الأعداد الموضوعة في الخطة كاملة لأسباب موضوعية، ولهذا يأتي صدور هذا العدد (١١٩) باكورة العام الجديد ٢٠١١، واستكمالا لتلك الخطة، على دروب تضافر الجهود القادمة لإصدار عددين إضافيين، تتجاوز بهما هيئة التحرير التباعد الظاهر بين الزمنين الداخلي والخارجي لمسيرة مجلة "التراث العربي" في رحلتها العلمية على مدارج العام ٢٠١١، العام الذي تطفئ فيه المجلة اثنتين وثلاثين شمعة على دروب عمرها العلمية المزدانة بعطاء كوكبة من الكتاب الذين اعتزت بحمل أسمائهم في تلاحق إداراتها، وهيئات تحريرها، ومواكب باحثيها.

-٣-

وثمة تطلع مشروع إلى تعزيز العلاقة بين أعضاء اتحاد الكتاب العرب – وقد بلغ عددهم نحو خمسمئة وألف عضو–، ومجلة "التراث العربي" التي يصدرها اتحادهم، نشرا وتداولا، فإذا كان مدرسو الجامعات وطلبة الدراسات العليا فيها يتفاعلون مع هذه المجلة المحكمة أكثر من غيرهم ضمن مواكب المثقفين، فإن مثل هذا التفاعل يظل محتاجا إلى نواظم تربطه بالاتحاد الذي يصدر المجلة ومؤسساته، أولا وأخيرا.

التطلع المشار إليه آنفا، يتضافر مع تطلع مواز إلى تعزيز التعاون مع الجامعات ومؤسساتها العلمية، والمجلة تستعين بأعضاء الهيئات التدريسية الجامعية من أصحاب الاختصاصات غير المتوفرة في هيئة

تحَريرها، لتحكيم بعض البحوث التي تقدم إليها، وقد تلقت في هذا المضمار دعوات للمشاركة في تنظيم ندوات ومؤتمرات جامعية معنية بالتراث العربي.

-٤-

ينكشف مصطلح "التراث العربي" في تداوله على مدارج الحياة على منظومة من القضايا والظواهر وأسماء الأعلام والأمكنة، مما يعزز تطلع المجلة إلى الاهتمام في أعدادها بمحاور عن أعلام التراث وقضاياه وظواهره مثل: ابن حجة الحموي، الإدريسي، ابن رشد، الجاحظ، تاريخ العمارة العربية، التصوف الإسلامي، التراث العربي في كتابات المستشرقين، علم الجمال في التراث العربي.. وإذا كان ذكر ما تقدم قد تجنب الترتيب الزمني أو أي ترتيب منهجي آخر، فإنه يعي أن مثل هذه المحاور، ترتبط قبل أي حساب آخر، بإسهام العلماء والمشتغلين الفعليين في الحقول المعرفية للتراث العربي، من جهة، وبأهمية الاحتفاء بالمناسبات المرتبطة بأعلام التراث العربي، من جهة أخرى.

بناء على هذه الرؤية، شرعت هيئة التحرير بالتحضير لإصدار ملف خاص عن العلامة جمال الدين القاسمي (١٨٦٦- ١٩١٤م)، واحتفاء المجلة بمناسبة مرور سبعمئة عام على رحيل الملك المؤيد أبي الفداء، العالم الجغرافي والمؤرخ واللغوي اللامع (٧٣٢- ١٤٣٢هـ) (١٣٣١- ٢٠١١م). وبمناسبة مرور ستمئة عام على ولادة ابن تغري بردي (أبو المحاسن يوسف) (١٤١١- ١٤٦٩م)،(١٤١١- ٢٠١١م).

-٥-

تنامى الاهتمام بدراسة التراث العربي وتحقيقه منذ مطلع القرن العشرين،تنامياً مطرداً، اتسم بتنوع اتجاهاته موضوعاً و موقفاً، متأثراً بنزعة نقل الخلافات المعاصرة والحديثة إلى ساحات التراث، التي استقبلت معارك المعاصرين، من خارجها، ومن دون وجه حق غالبا، إذ بحث كثيرون في التراث عن سند لرؤاهم الراهنة، مما جعل بعض موضوعاته ميدانا خلافيا يفتح الباب واسعا أمام ضرورة إعادة النظر النقدي في الدراسات الحديثة للتراث العربي، سواء أكانت من إنجاز المستشرقين الغربيين، أم من إنجاز الباحثين العرب أنفسهم.

وتهيب هيئة تحرير المجلة بالباحثين في مضمار التراث العلمي العربي، الطبي والهندسي والزراعي.. ضرورة المشاركة في مجلتهم، والحوار الجاد لتعميق سبل هذه المشاركة.

في ضوء هذه الرؤية يصبح التطلع مشروعا إلى إعداد ملفات خاصة في أعداد المجلة القادمة، تتناول قضايا التراث العربي، وظواهره وأعلامه، كما تتناول أعلام نشره ودراسته في العصور الحديثة، ولاسيما الأعلام الذين عنوا في دراسات التراث بمناهج حديثة تفيد من العلوم الجديدة.

-٦-

تتداخل دراسات التراث العربي، مع الدراسات الإسلامية في غير مضمار، ما دام هذا التراث يحمل هوية إسلامية يعتز بها، غير أن هذا التداخل لا يؤدي في أي حال من الأحوال إلى تغييب المنهجية المناسبة عن

أدوات البحث العلمي الجاد، الذي يحدد الأبعاد الجمالية والفكرية والوجدانية والأخلاقية لكل من مصطلحي: العربي والإسلامي، لدى مقاربة كثير من الموضوعات المتصلة بهذا السياق.

-٧-

مما لا شك فيه، أن كل باحث في قضايا التراث العربي، يستند إلى رؤية مستقبلية متصلة بإيمانه بحق العرب في غدهم حرا كريما، وبروح الهوية العربية المؤمنة – وهي تستنهض قيم تراثها العظيم– بغدها المشرق المؤسس على العلم والكرامة والحرية. وهو إيمان يعرف أصحابه ما يكابده حاضرهم من محن، فينظر كل منهم إلى راحة كفه، مدركا أنه قابض على الجمر!.

مفهوم المستوى وتطوره في التراث العربي

عبد الكريم سيّد رمضان

ملخص البحث

يشغل موضوع التقويم اللغوي حيزاً واسعاً في الدراسات اللغوية الحديثة وفي علم اللغة التطبيقي خاصة؛ إذ يعد أساساً مهماً في قياس التطور اللغوي واكتساب اللغات وقياسها. وهذا التقويم بني فيما بني عليه على مفهوم المستوى اللغوي وهو ما يجري على ألسنة اللغويين والعاملين في ميدان تعليم اللغات من مثل: فصيح، وطليق، ومبتدئ...إلخ بالنظر إليه نوعاً من أنواع التصنيف اللغوي أو قياس مستوى اللغة.

وجهد رأيي أن طرفاً من أدوات ذلك التقويم كان حاضراً في تراثنا اللغوي، وظهر في أشكال متعددة، وما سوق عكاظ التي كان يحتكم فيها الشعراء إلا دليل على وجود التقويم ومفهوم المستوى بأشكاله المختلفة؛ فتفضيل المُحكم شاعراً على شاعر يعني أن الشاعر المُفضَّل قد بلغ مستوى أعلى من الشاعر الآخر، وتفضيل المُحكم قصيدة على قصيدة يعني أن مستوى القصيدة المُفضَّلة أعلى من القصيدة الأخرى بغضّ النظر عن المقاييس أو المعايير التي اعتمدها المُحكم في حكمه، وبغض النظر عن نوع الإنتاج اللغوي شعراً أو نثراً؛ إذ كان الشعر الإطار الفعال، والسياق الذائع اللذين تستخدم فيهما اللغة وتُقوَّم في الوقت نفسه؛ فالخطبة أو القصيدة أو المثل في المحصلة ليس كل أولئك إنتاجاً لغوياً خالصاً لأنه لا يمكن إغفال الشكل الفني والجانب النفسي والحال الاجتماعي وغير ذلك من مقومات هذه الفنون الأدبية بل هي بعض أشكال الممارسة اللغوية والتفعيل السياقي للغة، ولذلك كانت تلك الأشكال والممارسات اللغوية خاضعة للتقويم اللغوي.

يحاول هذا البحث أن يستكشف معرفة اللغويين والنحاة والنقاد بمبدأ التقويم بناء على مفهوم المستوى اللغوي، وسترى أن العلماء كانت لهم معايير ومقاييس ينطلقون منها في أحكامهم وتقويمهم، وأن المعايير التي انطلقوا منها ليست واحدة، وإنك لتجد تفضيلاً وتفاوتاً في هذه المعايير، وهذا يعكس سَعة أفقهم ومرونة مقاييسهم ومعاييرهم؛ ولهذا تجدهم أحايينَ كثيرة قد قاسوا جانباً من جوانب الإنتاج اللغوي دون جانب، وأنهم لم يحكموا فقط على الإنتاج اللغوي بل سبقوا إلى تصنيف مَن تؤخذ عنه اللغة ومن لا تقبل لغته ولا تؤخذ عنه كلمة، وقد انسحب هذا على كتبهم التي ألّفوها وخاطبوا بها عامة الناس وخاصتهم.

البحث

ليس بدعاً القول إن العرب قد أبدعوا في ميدان البحث اللغوي وبلغوا فيه شأواً عظيماً ولا أدل على ذلك من الكتب التي تعكس بجلاء لا لبس فيه اهتمامهم البالغ باللغة ودراستهم وعمق تحليلهم وفهمهم للظواهر اللغوية والتطور اللغوي والأصول اللغوية للهجات، وبيان طرائق القول، فضلاً عن كلامهم في أدوات اللغة لفظاً وبياناً ومعنى، وآرائهم وأحكامهم في النتاج اللغوي من شعر أو نثر وتفسير هذه الأحكام وتعليلها.

وتدور على ألسنة اللغويين خاصة كلمات من نحو: «مستوى» أو «مستويات لغوية» أو «متقدم» أو «مبتدئ»...إلخ، وهذه المستويات بالجملة لها طرفان: أدنى وأعلى؛ فالأدنى يمثل الدرجة السفلى في سلم الجودة اللغوية أو التقويم اللغوي والأعلى يمثل الغاية والمثال أو السقف الذي يصل إليه المتكلم بل هو غاية كل متكلم. فما المقياس الذي اعتمدناه في حكمنا على هذا الخطيب، أو ذاك الكاتب بالفصاحة والبيان؟ هل عرف علماؤنا أو تراثنا اللغوي والنحوي شيئاً من هذا القبيل؟

غير شك أنهم لم يعرفوا تماماً هذه المفاهيم بكل ما تعنيه اليوم من معانٍ تربوية أو تعليمية ودقائق وتقسيمات مختلفة ومتباينة أحياناً- بلْهَ بعض تقسيمات من نحو: فَصيح، وأفصح، وضعيف، وشاذ...إلخ؛ فهم لم يستخدموا التقسيمات التي نستخدمها اليوم نحو: طليق- متضلّع- ممتاز- جيد جداً- جيد- مقبول/ مبتدئ- متوسط- متقدم ...إلخ) ووضعوا نصب أعينهم مثالاً لغوياً عالياً كانوا يقيسون عليه ويردُّون إليه ما عرض ويعرض من إنتاج لغوي.

- التقويم والمستوى:

سأبدأ بالكلام على التقويم والمستوى عامة ثم أنتقل إلى عرض شيء من كلام العلماء وآرائهم في التصنيف النغوي وطبيعة النموذج أو المثال الذي يقيسون عليه وهو في الغالب كلام المتقدمين في عصر الاحتجاج.

يعرّف معجم لونغمان لتعليم اللغة وعلم اللغة التطبيقي التقويمَ بأنه «منهج منظم لجمع المعلومات وإنشاء الدلالات الصالحة على قدرة المتعلم، أو الجودة اللغوية. وقد يكون

التقويم بالملاحظة أو التجربة أو المقابلة أو الاختبار بناء على مقاييس بمستويات متدرجة معتمدة»[1] وهذا يعني أنه ينبغي أن نملك منهجاً واضحاً ومقاييس معتمدة للحكم على لغة أحد ما بملاحظتنا وسبرنا لكلامه أو لنقل إنتاجه اللغوي.

على أنه تجب الإشارة إلى ضرورة الفصل بين الاختبار اللغوي والتقويم اللغوي؛ فالاختبار جزء وأداة من أدوات التقويم، ومن ثم يكون التقويم أعمَّ من الاختبار وأشمل منه لأن الاختبار منحصر في أهداف وغايات تكون أحياناً أساساً في بنائه، أما التقويم فيكون بالاختبار وقياس النتائج وليس بالضرورة أن تكون ثمة علاقة بمبادئ الشيء المقوَّم والتقويم نفسه كما في الاختبار الذي ينبغي أن يرتبط بالشيء الذي يختبره[2].

أما المستوى فهو «درجة في نظام لغويٍّ ما؛ فمثلاً نقول: على مستوى الكلمة، أو على مستوى الجملة، أو نقول على مستوى المورفيم أو مستوى الكلمة. والمستوى في اللغة واختباراتها وصفٌ لدرجة الكفاءة المتوقَّعة لشخص ما أو للممتحَن، وهذه الدرجة ستضع المرء أو الممتحَن في الموقع الصحيح في سلم الكفاءة ومعاييرها ومقاييسها»[3]. وهذا الأمر ينسحب على مظاهر اللغة ومهاراتها الاستماع والقراءة والكتابة والكلام.

أما معجم اختبارات اللغة فيعرِّف المستوى بأنه «مقياس أو وصف للكفاءة اللغوية أو القدرة اللغوية للمرء أو للمُمْتحَن»[4].

وما أريده هنا أنّ المستوى وصفٌ لدرجة الكفاءة المتوقعة لشخص ما وهذا يعني بطبيعة الحال أن ثمة مستويات عليا ودنيا أي أن التقويم حاصل بناء على المستويات المختلفة (ممتاز – جيد جداً –جيد– مقبول/ مبتدئ– متوسط– متقدم...).

-المستوى والتقويم في التراث العربي:

مما يقع عليه الناظر محاولات النحاة واللغويين وضع اللغة أو الإنتاج اللغوي في مستويات متدرِّجة لقياس كل إنتاج لغوي بمقاييس محددة وواضحة فما كان مطابقاً لها استحسنوه ورفعوه وما كان مخالفاً لها قالوا فيه ما قالوا من النقد.

وحسبي هنا أن أبدأ بابن سلام ت ٢٣١هـ وطبقاته، فكلامه هنا، وإن كان أدخلَ في باب الشعر وتاريخه ونقده منه في اللغة والنحو، لـمَّا يُوقف عنده في باب تصنيف الشعراء ووضعهم في مستويات مختلفة؛ يقول في مقدمة كتابه:

---

(1) Longman Dictionary of Language Teaching and Applied Linguistics 35

(2) Language Assessment ص ٤ وما بعدها

(3) Longman Dictionary of Language Teaching and Applied Linguistics 302,303

(4) Dictionary of Language testing 107,108

«ففصلنا الشعراء من أهل الجاهلية والإسلام والمخضرمين الذين كانوا في الجاهلية وأدركوا الإسلام، فنزلناهم منازلهم، واحتججنا لكل شاعر بما وجدنا له من حجة، وما قال فيه العلماء. وقد اختلف الناس والرواة فيهم؛ فنظَر قوم من أهل العلم بالشعر والنفاذ في كلام العرب والعلم بالعربية، إذا اختلفت الرواة فقالوا بآرائهم، وقالت العشائر بأهوائها، ولا يُقنع الناسَ مع ذلك إلا الروايةُ عمن تقدم فاقتصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعراً فألّفنا من تشابَه شعره منهم إلى نظرائه فوجدناهم عشر طبقات أربعة رهط كل طبقة، متكافئين معتدلين»(١).

فالمعول عليه في هذا المقام التقسيم ووضع الإنتاج اللغوي في مستويات مختلفة، وغربلة تلك العينات اللغوية ووضعها في درجات وتصنيفات مختلفة؛ إذ اختار ابن سلام بداية أربعين شاعراً من مجموعة -لاشك- كبيرة من الشعراء وفضل بعضهم على بعض، ثم وضع الأربعين الذين انتقاهم في طبقات عشر معتمداً معايير مختلفة عن تلك التي دعته لاختيار الشعراء الأربعين، منها ما يرجع إلى اللغة ومنها ما يرجع إلى البلاغة ومنها ما يرجع إلى النحو ومنها ما يرجع إلى غير ذلك.

أما ابن قتيبة ت ٢٧٦ فقد كان أقرب إلى التقويم والتصنيف من ابن سلام، ويبدو مفهوم التقويم واضحاً صريحاً وهذا قوله: «تدبَّرت الشعر فوجدته أربعة أضرب:

ضرب منه حسن لفظه وجاد معناه...

وضرب منه حسن لفظه وحلا، فإذا أنت فتّشته لم تجد هناك فائدة في المعنى...

وضرب منه جاد معناه وقصرت ألفاظه عنه...

وضرب منه تأخر معناه وتأخر لفظه...»(٢) فإذا أراد الدارس أن يعقد مقارنة بين تصنيف ابن قتيبة وما يجري اليوم في شأن تعلم اللغات وقياسها تحصّل أن ابن قتيبة قد قاس نتاجاً لغوياً ما ووضَعَ له ما يُسمى في علم اللغة (Scale) أي المقياس المدرَّج أو المتدرِّج وهو «نوع من القياس يستعمل لتخصيص القيم وتعيينها للأفراد أو للأشياء»(٣) ويمكن للجدول الآتي أن يوضح هذه المحاكاة في عملية التقويم:

تصنيف ابن قتيبة	التصنيف اللغوي الشائع
ضرب حسن لفظه وجاد معناه	طليق
ضرب حسن لفظه وقصر معناه	متقدم

(١) طبقات فحول الشعراء ١/٢٣،٢٤

(٢) الشعر والشعراء ١/٦٤ـ ٦٩

(2) Longman Dictionary of Language Teaching and Applied Linguistics 467

ضرب جاد معناه وقصرت ألفاظه	متوسط
ضرب جاد معناه وقصرت ألفاظه	مبتدئ

ولا أدعي بهذه المحاكاة أن ما قاله ابن قتيبة يماثل ما نقوله هذه الأيام في اللغة، أو أن الضرب الأخير يوازي المستوى المبتدئ، ولكنني حسبي أن أبين أن فكرة التقويم والتصنيف على ضوء المقياس المدرج كانت ظاهرة على نحوٍ ما أمام عيني ابن قتيبة وهي تشبه ما يجري اليوم في دراسة اللغة وقياسها.

وإذا كان ابن قتيبة قد اعتمد الجودة في المعنى واللفظ مقياساً فإن ابن فارس ت ٣٩٥ هـ اعتمد الوضوح والإشكال مقياسين لتقويم الكلام وتصنيفه، وأفرد له باباً (باب مراتب الكلام) وقال فيه مما قال: «أما واضح الكلام فالذي يفهمه كل سامع عرَف ظاهر كلام العرب... وأما المشكل:

فالذي يأتيه الإشكال من غرابة لفظه، أو أن تكون ألفاظه مشتركة... والذي أشكل لإيماء قائله إلى خبر لم يفصح به...

والذي يشكل لأنه لا يُحدُّ في نفس الخطاب...

والذي أشكل لوجازة لفظه...

والذي يأتيه الإشكال لاشتراك اللفظ... وعلى هذا الترتيب يكون الكلام كله في الكتاب والسنة وأشعار العرب وسائر الكلام»(1)

إن ابن فارس قد نظر إلى اللغة بوصفها أداة للتواصل، ولكي تكون عملية التواصل خالية من الأخطاء محققة الشروط المطلوبة لابد أن يكون مستوى الوضوح عالياً؛ فكلما زادت درجة وضوح الكلام ازداد التواصل واتسع وارتقى مستوى الأداء اللغوي، أما الكلام المُشكل الملبس فإنه يعيق الفهم إذا كان دون مفسِّر أو سياق واضح يكتنفه. وهذا ما يؤكده ابن فارس مرة أخرى في تعليقه على تعريف الكلام فقال «زعم قوم أن الكلام ما سُمع وفُهم، وذلك قولنا: قام زيد وذهب عمرو. وقال قوم: الكلام حروف مؤلفة دالة على معنى. والقولان عندنا متقاربان؛ لأن المسموع المفهوم، لا يكاد يكون إلا بحروف مؤتلفة تدل على معنى».(2).

ويقسم ابن رشيق ت ٤٥٦ هـ كلام العرب قسمين: المنظوم والمنثور، ويضع لكل قسم (ثلاث طبقات:

* جيدة

(١) الصاحبي ٤٠، ٤١، ٤٢

(٢) المصدر نفسه ٤٨

* ومتوسطة
* ورديئة

فإذا اتفقت الطبقتان في القدر وتساوتا في القيمة ولم يكن لإحداهما فضل على الأخرى كان الحكم للشعر ظاهراً في التسمية؛ لأن كل منظوم أحسن من كل منثور في جنسه في معترف العادة...)[1].

ولعل ما ذكره ابن رشيق من تفصيل لمستويات الأداء اللغوي من شعر ونثر أقرب ما يكون إلى ما عليه التقويم اللغوي هذه الأيام من استخدام المصطلحات ذاتها، وسلم التقويم عينه، وانظر إلى مفهومي (الجودة) و(الرداءة) طرفين وحدَّين للتقويم اللغوي وما يقابلهما في التصنيف اللغوي المعروف:

تصنيف ابن رشيق	التصنيف اللغوي الشائع
جيد	متقدم
متوسط	متوسط
رديء	مبتدئ

لكنّ استخدام ابن رشيق للرداءة يعطي لمقاييسه طابعاً حُكمياً، وجانباً ذوقياً على غير ما يبدو في التصنيف اللغوي الشائع.

لا شك أن مستوى لغوياً استقر في أذهان العلماء هو الغاية في الإتقان والإجادة، وقد كانوا يعودون إليه وينطلقون منه في أحكامهم وتصنيفهم كلّ عينة لغوية أو إنتاج لغوي ذائع شعراً أو نثراً؛ فإذا رأيت نحوياً أو لغوياً يتناول بيتاً من الشعر فيأخذ على قائله الخطأ هنا والعثار هناك أو يرى هذه لغة ضعيفة أو شاذة أو غريبة فأغلب الظن أنه راجع في حكمه إلى تقويم مدروس وقياس علمي على مستوى لغوي ظن فيه الكمال والتمام فاتخذه مقياساً ونموذجاً، ولما كان الشاعر قد خالف هذا المقياس أو أخل به أو لم يصل إليه راح هذا العالم ينتقد كلام القائل ويصوبه أو ينكره لأنه كان دون ذلك المثال العالي، والأمثلة في ذلك كثيرة؛ منها مثلاً أن (أفعل التفضيل) لا يكون في الألوان كالبياض والسواد فانظر ما قيل عن هذا البيت الذي ذكره ابن السراج (وقد أنشد بعض الناس:

[الرجز]

يا ليتني مثلك في البياض ... أبيض من أخت بني إباض

(١) العمدة ١ / ١٩، ٢٠

قال أبو العباس: هذا معمول على فساد، وليس البيت الشاذ والكلام المحفوظ بأدنى إسناد حجةً على الأصل المجمع عليه في كلام ولا نحو ولا فقه)[1].

على أن العلماء لم يغفلوا النظر في هذا النموذج المثال الذي ظُنَّ به التمام والكمال دون الالتفات إلى جلال تقدم قائله؛ فهل كلامُ أهل الجاهلية وصدر الإسلام الغايةُ التي ينبغي لكل متكلم بالعربية أن يبلغها ويجيدها فلا يقدح في لغته أحد؟ وهل خلا كلام الأقدمين من اللحن والخطأ أو النظر والنقد؟ يرى القاضي الجرجاني ت ٣٦٦ هـ أن تقدم الجماعة في الزمن لا يعني أن تكون لغتهم بكليتها المثال الخالص الصرف الذي يقاس عليه في الحكم على لغة المتكلم، بل ربما كان فيها من الخطأ ما فيها، وهذا ينساق على الشعر والنثر[2].

يقول: «ولولا أن أهل الجاهلية جدُّوا بالتقدم واعتقد الناس فيهم أنهم القدوة والأعلام والحجة لوجدت كثيراً من أشعارهم معيبة مسترذلة.... ثم تصفحْت مع ذلك ما تكلفه النحويون لهم من الاحتجاج إذا أمكن تارة بطلب التخفيف عند توالي الحركات، ومرة بالإتباع والمجاورة، وما شاكل ذلك من المعاذير المتمحّلة، وتغيير الرواية إذا ضاقت الحجة، وتبيّنت ما راموه في ذلك من المرامي البعيدة، وارتكبوا لأجله المراكب الصعبة التي يشهد القلب أنّ المحرك لها والباعث عليها شدة إعظام المتقدم والكلَف بنصرة ما سبق إليه الاعتقاد وألفته النفس»[3] ولكن لا يبدو هذا الرأي دقيقاً؛ إذ ربما نظر الجرجاني إلى شعر المتقدمين بعيني رجل من القرن الرابع الهجري، ثم إنه لا ينسب للمتقدمين فضلاً لروعة إبداعهم أو جودة أدبهم بل يُرجع كثيراً من ذلك إلى تقدمهم وظنّ الناس بهم خيراً، وفي هذا شيء من الإجحاف.

ويرى السيوطي أن العربي الفصيح قد يتكلم بلفظة لا تعد فصيحة، وقد عقد باباً لمعرفة الفصيح وآخر لمعرفة أغلاط العرب.[4].

ولابن جني ت ٣٩٢ هـ رأي مغاير، ونظرة أخرى في حالِ ما يرد عن المتقدمين وهل ينال الخطأ واللحن من مستواهم اللغوي أو ينقصه؟ يفرد ابن جنّي باباً عنوانه: «... ما يردُ عن العربي مخالفاً لما عليه الجمهور» ويقول: «إذا اتفق شيء من ذلك نظر في حال العربي وفيما جاء به، فإن كان الإنسان فصيحاً في جميع ما عدا ذلك القدر الذي انفرد به وكان ما أورده مما يقبله القياس إلا أنه لم يَرِد به استعمال إلا من جهة ذلك الإنسان فإن الأولى في ذلك أن يُحسن الظن به ولا يحملَ على فساده. فإن قيل فمن أين ذلك له وليس

(١) الأصول ١ / ١٠٤، ١٠٥

(٢) وذلك من مثل قولهم" هذا جحر ضب خرب" فهو على رأي كثير من الشاذ أو الغلط الذي لا يقاس عليه.؛ فلا يقال لمن أتى بمثله إنه يضاهي العرب في كلامها. ينظر الخصائص ١/ ١٩١، ١٩٢

(٣) الوساطة ١٤، ١٨

(٤) المزهر ١/ ١٨٤، ٢/ ٤٩٤

مسوّغاً أن يرتجل لغة لنفسه؟ قيل: قد يمكن أن يكون ذلك وقع إليه من لغة قديمة قد طال عهدها وعفا رسمها وتأبّدت معالمها»[١] أما إذا جاء بشيء مخالف لما عليه الإجماع، وليس ثمة شيء من القياس والسماع يعضد كلامه فإن كلام ذلك الإنسان- كما يرى ابن جني - ينبغي أن يُردّ؛ إذ لا يقبل بحال من الأحوال رفع المفعول أو جر الفاعل أو رفع المضاف إليه دون مسوغ لأنه جاء مخالفاً للقياس والسماع جميعاً[٢]

ويذهب القاضي الجرجاني إلى تفسير سبب التفاوت في المستويات اللغوية بين الناس في بعض أشكال الأداء اللغوي كالشعر والخطابة، وهو أمر حقيق بالسؤال والبحث، وقد رده إلى الفطنة وحدّة القريحة والطبع «وأنت تعلم أن العرب مشتركة في اللغة واللسان، وأنها سواء في المنطق والعبارة، وإنما تفضل القبيلة أختها بشيء من الفصاحة ثم تجد الرجل منها شاعراً مفلقاً،وابن عمّه وجار جنبه ولصيق طنبه بكيئاً مفحَماً، وتجد فيها الشاعر أشعر من الشاعر، والخطيب أبلغ من الخطيب؛ فهل ذلك إلا من جهة الطبع والذكاء وحدة القريحة والفطنة!»[٣].

وشيء آخرُ يدل على نظرهم إلى تفاوت المستوى اللغوي، وتقويمهم كلام الناس تبعاً لمقاييس يعرفونها ألا وهو كلام أبي عمرو بن العلاء عن أهل حمير «ما لسان أهل حمير وأقاصي اليمن اليوم بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا»[٤] فهو يرى أن المستوى اللغوي لأهل حمير واليمن مختلف عن المستوى اللغوي الذي ينطلق منه في التقويم. اللغوي موحياً بالفرق والاختلاف دون أن يعني سقوط تلك اللغة. كما أفرد ابن جني في الخصائص باباً في «ترك الأخذ عن أهل المدر كما أخذ عن أهل الوبر»[٥] أو في تفضيل لغة قريش على غيرها لما فيها من البيان وصفاء اللغة[٦] وهذا يدخل على نحو ما فيما يسمى في علم اللغة بعلم اللغة الجغرافي Areal Linguistics [٧] وفيه كما ترى تقويم وتصنيف للغات بناء على اختلاف الخصائص الأسلوبية أو الصوتية التي تعود في معظمها إلى اختلاف الموقع الجغرافي؛ إذ إن تنوع المستويات اللغوية فضلاً عن خصائص اللغة ذاتها نابعٌ في بعض جوانبه من اختلاف الحيز المكاني الذي تشغله تلك المجموعة البشرية التي تواضع أفرادها على استخدام نمط لغوي معيّن، وهذا لا يعني سقوط تلك اللغة جملة أو تفضيلها جملة، بل يشير إلى أن العلماء أضافوا إلى اختلاف نوع اللغة وجودتها تبعاً للقريحة والطبع الاختلاف

---

(١) الخصائص ١/٣٨٥،٣٨٦

(٢) المصدر نفسه ١/ ٣٨٧

(٣) الوساطة ٢٣

(٤) طبقات فحول الشعراء ١/ ١١

(٥) الخصائص ٢/ ٥

(٦) المزهر ١/ ٢٠٩ وما بعدها

(7) areal linguistics

الناتج عن الموضع الذي يشغله أهل هذه اللغة ومن هنا يمكن النظر باختلاف إلى الفرق في لغات المناطق المجاورة لبلاد أخرى- أجنبية مثلاً- على أنها قد تكون أقل صفاء ونقاء من لغة بلاد لا يخالط أهلها العجم وما حال دول الخليج عنا ببعيدة؛ إذ يمكن للمرء أن يعد كثيراً من الكلمات الأجنبية في كلامهم بسبب اتصالهم الدائم بالأجانب، ومن ثم يكون الاختلاف تبعاً للموقع الجغرافي.

وهذا شاهد آخر ينبغي الوقوف عنده، ويدل على أن العلماء كانوا ينظرون إلى لغة الناس على أنها متفاوتة المستويات ألا وهو اختلاف مستوى المعلومات واللغة في الكتب التي كانوا يؤلفونها؛ فكثير من كتب النحو واللغة والبلاغة والعروض كانت في أحيان كثيرة تعود إلى أسباب تعليمية ولعل هذا يقود إلى القول إن كاتبها نظر بعينه إلى اختلاف المستويات، وهذا ما دفعه إلى أن يكتب كتاباً لقارئ مبتدئ وآخر لقارئ متمكن متقدم في اللغة والنحو، وخير مثال على ذلك الإيضاح والتعليقة أو الحجة لأبي علي الفارسي، واللمع والخصائص لابن جني، وقطر الندى والمغني لابن هشام، وغيرها كثير.

وهكذا نرى أن مفهوم المستوى قد اتخذ أشكالاً مختلفة؛ فمن فكرة الطبقات إلى مفهوم الجودة إلى ارتباط اللغة بالمكان إلى النظر إلى مستوى المتلقي الثقافي والتعليمي وهذا ما يدفع المرء إلى القول بشيء من الاطمئنان إن مفهوم المستوى كان حاضراً في أذهان اللغويين والنحاة، واضحاً في أحكامهم وآرائهم التي كانوا يطلقونها على الإنتاج اللغوي أيا كان شكله ومناسبته التي قيل فيها.

خاتمة

حسبي وأنا ألقي عصا التسيار أن أوجز ما عنّ في البحث، ثم ما خلص إليه من مسائل ونتائج؛ فقد بدا واضحاً أن فكرة التقويم ومفهوم المستوى كانتا ماثلتين أمام كثير من اللغويين والنحاة، وكانوا يرجعون في أحكامهم وتصنيفهم الإنتاجَ اللغوي المعاصر لهم والقديم إلى معايير محددة وضوابط معروفة ومقاييس محكمة وموضوعية، وإن لم تكن واحدة أو عالجت جانباً لغوياً أو مهارة لغوية بشكل مستقل.

هذا فضلاً عن أنهم نظروا في المثال الذي يقيسون عليه ورأى بعضهم أن هذا النموذج الذي يعرضون عليه كل نشاط لغوي قابل للنقد إذ ليس في قِدمه أو تقدمه ما يمنع النظر فيه واعتباره صالحاً أو ساقطاً أو شاذاً لا يقاس عليه.

إن مفهومي المستوى والتقويم قد كانا معروفين لدى اللغويين والنحويين بشكل واضح، وإن اختلفت المسميات والدوافع وتعددت الأشكال التي ظهرا فيها، وهذا يشير إلى نفاذ بصيرتهم وسعة علمهم وأفقهم ومشاركتهم على نحوٍ ما في خلق بيئة لغوية سليمة وراقية.

ثبت المصادر والمراجع

١-الأصول – ابن السراج ت ٣١٦هـ – حققه عبد الحسين الفتلي – مؤسسة الرسالة – بيروت – الطبعة الثالثة- ١٩٩٦

٢-الخصائص – ابن جني ت ٣٩٢هـ – حققه محمد علي النجار- دار الهدى – بيروت – الطبعة الثانية(طبعة مصورة) – بلا تا

٣- الشعر والشعراء- ابن قتيبة ت ٢٧٦ هـ- تحقيق أحمد محمد شاكر- دار المعارف- القاهرة- الطبعة الثانية- بلا تا.

٤- الصاحبي- ابن فارس ت ٣٩٥ هـ – بعناية المكتبة السلفية- مطبعة المؤيد- القاهرة بلا ط- ١٩١٠

٥- طبقات فحول الشعراء- ابن سلام ت ٢٣١ هـ- قرأه وشرحه محمود محمد شاكر- دار المدني بجدة- بلا ط- بلا تا.

٦- العمدة في محاسن الشعر – ابن رشيق القيرواني ت ٤٥٦ هـ- تحقيق محيي الدين عبد الحميد- دار الجيل- بيروت- الطبعة الخامسة- ١٩٨١ (طبعة مصورة)

٩- المزهر في علوم اللغة- السيوطي ت ٩١١ هـ- تحقيق محمد أحمد جاد المولى وزميليه- دار التراث- القاهرة- الطبعة الثالثة-بلا تا

١٠- معجم علم اللغة النظري- محمد علي الخولي- مكتبة لبنان- بيروت- الطبعة الأولى- ١٩٨٢

١١- الوساطة – القاضي الجرجاني ت ٣٦٦ هـ- تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم- المكتبة العصرية- صيدا -بيروت- الطبعة الأولى ٢٠٠٦

- مراجع باللغة الإنكليزية:

1-Dictionary of Language testing (studies in language testing 7) - Alan Davies, Annie Brown & others… - Cambridge University Press- Reprinted 2002

2- Language Assessment- H. Douglas Brown- Longman- 2004

3- Longman Dictionary of Language Teaching and Applied Linguistics- Jack C. Richards and Richard Schmidt- Longman- 2002.

مفهوم التضمين في التراث اللغوي

مأمون تيسير محمد مباركة

المقدمة:

ليس التضمين مُصْطَلَحًا حديثاً في اللغة العربيّة، فقد تناوله بالدرس والتحليل علماء اللغة الأوائل في مرحلة سابقة من مراحل البحث اللغوي عند العرب، ولعلَّ الداعي للبحث في التضمين كان في المقام الأول خدمةً لتفسير القرآن العظيم، لا سيما إذا عرفنا أن معظم النحاة واللغويين الأوائل الذين بحثوا في التضمين، إنما بحثوا فيه ضمن تفسيرهم لآي الذكر الحكيم،، بل حتّى الذين لم يبحثوا فيه ضمن باب تفسير القرآن، إنما درسوا التضمين ضمن إطار النصّ القرآني الذي وردت فيه نماذجه، وحدّدوا مفهومهم له تبعاً لتوجيهه في سياق النص القرآني، وحتى بعض شواهد التضمين في الشّعر إنّما جاءت لتعزّز النص القرآني، وتؤيد فكرة هذا العالِم أو ذاك في بحثه عن التضمين ضمن آيِ القرآن الكريم، فما معنى التضمين، وما مفهومه في مباحث العربيَّة ؟.

معنى التضمين لغةً واصطلاحاً:

لقد بحث أصحاب المعاجم اللغوية متقدِّمهم ومتأخرهم في معنى التضمين في اللغة تحت باب الجذر اللغوي (ضمن)، وقد قلَّب المعجميون – في سبيل ذلك – كل تقليبات الكلمة أو أكثرها سعياً للوصول إلى المعنى الذي تدل عليه هذه الكلمة:

ففي الصحاح، أورد الجوهري (٣٩٣ ﻫ): «ضَمِنْتُ الشيء ضَماناً: كَفَلْتُ به، فأنا ضامِنٌ وضَمِينٌ. وضَمَّنْتُهُ الشيء تَضْميناً فتَضَمَّنَهُ عنّي، مثل غرَّمْتُهُ. وكلُّ شيءٍ جعلتَه في وعاءٍ فقد ضمَّنْتَهُ إياه. والمُضَمَّنُ من الشعر: ما ضَمَّنْتَهُ بيتاً. والمضَمَّنُ من البيت: ما لا يتمُّ معناه إلا بالذي يليه. وفهمت ما تَضَمَّنَهُ كتابُكَ، أي ما اشتمل عليه وكان في ضِمْنه. وأنفذْتُهُ ضِمْنَ كتابي: أي في طيِّه. والضُمْنَةُ بالضم، من قولك: كانت ضُمْنَةُ فلانٍ أربعَةَ أشهرٍ، أي مرضه. ورجلٌ ضَمِنٌ، وهو الذي به الزمانة في جسده من بلاء أو كَسْرٍ أو غيره ...»[١]

وقال ابن منظور (ت ٧١١ ﻫ): «يقال ضَمِنْتُ الشيءَ أضْمَنُه ضَماناً فأنا ضامِنٌ وهو مَضْمون وفي الحديث (من مات في سبيل الله فهو ضامِنٌ على الله أن يدخله الجنة) أي ذو ضمان على الله ... ويقال ضَمِنَ الشيءَ بمعنى تَضَمَّنَه ومنه قولهم مَضْمُونُ الكتاب كذا وكذا... »[٢]

وفي تهذيب اللغة أورد الأزهري (ت ٣٧٠ ﻫ) ما نصه: «ضَمِنَت يداهُ بمنزلة الزَّمانة، ورجلٌ مضمونُ اليد مثل مجنون اليد، وقوم ضمن أي زمن، ويُقال ضمنت الشيء أضْمَنُهُ ضَماناً، فأنا ضامن وهو مضمون».[٣]

أما الفيروز أبادي (ت ٨١٧ﻫ) فقد قال: «ضَمِنَ الشيءَ و به كعَلِمَ ضَماناً وضَمْناً فهو ضامِنٌ وضَمِينٌ: كَفَلَهُ . وضَمَّنْتُهُ الشيءِ تَضْميناً فَتَضَمَّنَهُ عَنِّي: غَرَّمْتُهُ فالتَزَمَهُ. وما جَعَلْتَهُ في وِعاءٍ فقد ضَمَّنْتَهُ إيّاهُ ... والضُّمْنَةُ بالضم: المَرَضُ. وككَتِف: العاشِقُ والزَّمِنُ والمُبْتَلَى في جَسَدِهِ وقد ضَمِنَ كَسَمِعَ والاسْمُ: الضُّمْنَةُ بالضم والضَّمَنُ مُحرَّكةً وكَسحابٍ وسَحابَةٍ . وقَولُ عَبْدِ اللّه بنِ عَمْرٍو: مَن اكْتَتَبَ ضَمِناً أي: من كَتَبَ نَفْسَهُ في ديوانِ الضَّمْنَى والزَّمْنَى . ورجُلٌ مَضْمُونُ اليدِ: مَخْبُونُها . والضّامِنَةُ: ما يَكونُ في القَرْيَةِ من النَّخيلِ أو ما أطافَ بهِ منها سُورُ المَدِينَةِ . والضَّمانَةُ: الحُبُّ . والمَضامِينُ: ما في أصْلابِ الفُحُولِ».[٤]

---

(١) تاج اللغة وصحاح العربية . إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ج٣، باب (ضمن)، ص٤١٤.

(٢) لسان العرب: ابن منظور، ج١٣، (ضمن)، ص٢٥٧ .

(٣) تهذيب اللغة: الأزهري، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، ج٢ ص٤٩ .

(٤) القاموس المُحيط: محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، مادة (ضمن)

أما ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) فقد عالج مادة (ضمن) بقوله: «(ضمن) الضاد والميم والنون أصلٌ صحيح، وهو جَعْل الشَّيء في شيء يحويه. من ذلك قولهم: ضمَّنت [الشيء]، إذا جعلته في وعائه. والكَفَالة تسمَّى ضَمَاناً من هذا؛ لأنَّه كأنَّه إذا ضمِنَه فقد استوعَبَ ذمَّته. والمَضَامين: ما في بطون الحوامل. ومنه الحديث أنَّه نهى عن المَلاقيح والمَضامين. وذلك أنَّهم كانوا يبيعون الحَبَل، فنَهَى عن ذلك. وأما قوله: «لكم الضَّامنة من النَّخْل»، فإنه يريد ما تضمَّنَتْه قُراهم. فهذا الباب مطّرد»(١).

وقال الزبيدي (ت١٢٠٥هـ) صاحب تاج العروس: «وضمَّنته الشيء تضمينا فتضمنه عنّي) أي غرمته فالتزمه و ضمن الشيء الشيء إذا أو دعه إياه كما تودع الوعاء المتاع والميت القبر وقد تضمنه هو»(٢)

أما في العصر الحديث فقد ورد في المعجم الوسيط حول مادة ضَمِنَ ما يلي: «ضمَّن) الشيء الوعاء ونحوه جعله فيه وأودعه إياه وضمَّن فلانا الشيء جعله يضمنه وألزمه

و(تضامنوا) التزم كل منهم أن يؤدي عن الآخر ما يقصر عن أدائه (تضمن) الوعاء ونحوه الشيء احتواه واشتمل عليه والعبارة معنى أفادته بطريق الإشارة أو الاستنباط، والغيث ونحوه النبات أخرجه وأذكاه والشيء عنه أو منه ضمنه»(٣)

وبعد هذا الاستعراض للمعنى اللغوي لمادة (ضمن) لنا أن نتلمس خيطاً واحداً يجمع بين هذه التعريفات تقاربت أم تباعدت في بُعدها اللغوي ؛ يتمثل معناه في احتواء شيء لشيء آخر، أو إيداع شيء شيئاً آخر بغض النظر عن طبيعة هذا الإيداع حقيقياً كان أم مجازيًّا . وهذا الخيط المعنوي الجامع يقود إلى المعنى الاصطلاحي للتضمين والذي يعني بشموليته في النحو العربي: «إشراب اللفظ معنى لفظ آخر وإعطاؤه حكمه، لتؤدي الكلمة معنى كلمتين»(٤)

و يُعَرِّف مجمع اللغة العربية في القاهرة التضمين بما يلي: «التضمين أن يؤدي فعلٌ – أو ما في معناه – مؤدَّى فعلٍ آخرَ أو ما في معناه فيُعطى حكمَه في التعدية واللزوم» (٥)

---

(١) مقاييس اللغة: أحمد بن فارس، ج٣ ص٣٧٢

(٢) تاج العروس: محمد بن الحسن الزبيدي مادة (ضمن)

(٣) المعجم الوسيط: باب الضاد ١| ٥٤٤

(٤) يُنظَر: كتاب الكليات لأبي البقاء الكفوي فصل الضاد ص٥٧٥ .

(٥) مجموعة القرارات العلمية لمجمع اللغة العربية بالقاهرة في خمسين عاماً . أخرجها وراجعها: محمد شوقي أمين وإبراهيم الترزي، ٢|٦

وليس شرطاً هنا أن يكون قد حصل التطابق التام بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي في ضوء مقارنة فحوى كليهما، ولكنْ يُمكن تلمُّس صلة ما بين المعنيين مهما كانت طبيعة تلك الصلة ومن أي اتجاهٍ كانت.

أنواع التضمين في اللغة العربية:

لعلَّ مصطلح (التضمين) يُعْرَف أكثر ما يُعرَف في عصرنا الحاضر في دائرة المصطلحات النقدية والبلاغية أكثر من أي فرع آخر من فروع اللغة العربية، وهو ما ساغ لبعض المحدثين أنْ يُعدَّه المقابل التراثي نقديًّا لمصطلح التناصّ في الثقافة النقدية الحديثة .

ولا جرم أنَّ مصطلح التضمين تنضوي تحت لوائه طائفة من حقول اللغة العربية، وليس عبثاً أن آتي على ذكرها في بحثي هذا لأنها كما أرى تتشابك فيما بينها بنسق دلالي ومعنوي عام – تماماً كما تقارب المعنيان اللغوي والاصطلاحي للكلمة سابقًا – وهذا الإيراد برأيي سيغني البحث ويقوي فهم القارئ لموضوع التضمين النحوي – موضوع البحث –

أولاً :التضمين البلاغي

وهو قسمان:

القسم الأول: التضمين البديعي:

يخلط كثيرٌ من الدارسين بين التضمين البديعي وبين الاقتباس ؛ ولعلَّ مردَّ هذا الخلط راجعٌ إلى تقارب مفهوميهما المندرجين تحت دائرة الأخذ المشروع في مجال تأليف الكلام ونظمه، لذا فإنَّ كثيراً من العلماء لم يقتنعوا بحجَّة أولئك الذين فرقوا بينهما، غيرَ أنَّ أغلب النقّاد حاولوا أن يضعوا لكلٍّ منهما مفهوماً مختلفاً عن مفهوم الآخر.

أمّا التضمين البديعي فهو: إدراج الناظم كلامَ غيره في أثناء كلامه لقَصد تركيب المعنى وتأكيد النظم، ويعرِّفه ابن رشيق بقوله في باب التضمين والإجازة [1]: «فأما **التضمين** فهو قصدك إلى البيت من الشعر أو التقسيم فتأتي به في أواخر شعرك أو في وسطه كالمتمثل»، نحو قول محمود بن الحسين كشاجم الكاتب:

يَا خَاضِبَ الشَّيْبِ وَالأَيَّامُ تُظْهِرُهُ ... هَذَا شَبَابٌ لَعَمْرُ اللَّهِ مَصْنُوعُ[2]

أَذْكَرْتَنِي قَوْلَ ذِي لُبٍّ وَتَجْرِبَةٍ ... فِي مِثْلِهِ لَكَ تَأْدِيبٌ وَتَقْرِيعُ

---

(١) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ابن رشيق القيرواني، تحقيق محمد محيي الدين، ج٢ ص٨٤ .

(٢) الأبيات لمحمود ابن الحسين كشاجم الكاتب في: العمدة في محاسن الشعر وآدابه: ابن رشيق القيرواني ١|١٣٨، ولإبراهيم بن إسماعيل البنوي في عيون الأخبار: ابن قتيبة الدِّيْنَوَري ١| ٢٠٩

إنَّ الجَدِيْدَ إذَا مـا زِيْـدَ فِـي خَلَـقٍ ... تَبَـيَّنَ النَّـاسُ أنَّ الثَّـوْبَ مَرْقُـوعُ

... فإنما احتذى كشاجم قول ابن المعتز في أبيات له:

لا ذنبَ لـي إن سـاءَ ظنُّـكَ بعـدَمَا ... وفيْـتُ لكُـمْ، ربِّـي بـذلِكَ عـالِمُ[1]

وهـا أنَـا ذا مُـسْتَعْتِبٌ مُتَنَـصِّلٌ ... كمـا قـالَ عبَّـاس وأنفِـيَ راغِـمُ

تحمَّـلْ عظـيمَ الـذَّنْبِ ممَّـن تُحِبُّـه ... وإنْ كنْتَ مظلومًـا فقُـلْ: أنَـا ظـالِمُ

ويُعَدُّ ابن المعتز من أوائل من تحدَّثَ عن التضمين البديعي، مع العلم أنه لم يذكره باسمه، لكنَّ استعراض بعض الأمثلة التي ساقها يوضح فهمه لمدلول التضمين البديعي[2] :

ومن ذلك قول الأُخَيْطَل:

ولقـد سـما للخُرَّمِـيِّ فلَـمْ يَقُـل ... بعدَ الونى لكِـنْ تـضايَقَ مُقْـدِمي[3]

وقد أخذه من قول عنترة:

إذْ يَتَّقُـونَ بـيَ الأَسِـنَّةَ لـم أَخِـم ... عنهـا ولكنِّـي تَـضايَقَ مُقْـدِمي[4]

ومن التضمين البديعي ما تضمنه القرآن الكريم مما هو في التوراة والإنجيل، كقوله تعالى {وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ}[5]، أو ما هو من قبيل حكايات المخلوقين كالملائكة في قوله سبحانه: {أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا}[6]، وكذا ما حكى من أقوال اليهود والنصارى والمنافقين والكافرين وغيرهم، قال السيوطي في الإتقان: «وكذا ما أودع فيه من اللغات الأعجمية »[7]، ولذلك يسمي البعض ذلك إيداعاً لا تضميناً .

أمَّا الاقتباس فهو لغة[8]: مصدر (اقتبس) إذا أخذ من معظم النار شيئاً، وذلك المأخوذ (قَبَس) بفتح القاف.

---

(١) العمدة في محاسن الشعر وآدابه: ابن رشيق القيرواني ١| ١٣٨

(٢) يُنظر :البديع، عبد الله ابن المعتز، ص٦٤ .

(٣) البيت للأخطل في: العمدة في محاسن الشعر وآدابه: ابن رشيق القيرواني ١| ١٣٩

(٤) البيت لعنترة في: شرح ديوان الحماسة: المرزوقي ١| ٤٥، وفي مجمع الأمثال: للنيسابوري ٢ | ٨٧، وفي جمهرة أشعار العرب: أبو زيد القرشي ١| ٥٠

(٥) (المائدة: ٤٥)

(٦) (البقرة: ٣٠)

(٧) الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي، ٢| ٢٤٤ .

(٨) يُنظر :الصحاح (قبس)

أما في البلاغة فيدور معناه حول تضمين النظم أو النثر بعض القرآن الكريم لا على أنه منه ، بألاّ يقال فيه: قال الله ، أو نحوه ، فإنَّ ذلك لا يكون اقتباساً، فهو يختلف عن التضمين البديعي في تغيير النص المأخوذ، ويشترك معه في عدم الإحالة إلى المصدر الأصل.

وبهذا المعنى يكون التضمين هنا مما يُستحسن استخدامه من فنون البلاغة، يقول النويري في تعريفه للتضمين: «وأما حسن التضمين – فهو أن يضمن المتكلم كلامه كلمة من آية أو حديث أو مثل سائر أو بيت شعر»[1]، وقد فرّق النويري بين هذا التضمين الذي يوافق معنى الاقتباس بعدم الإشارة إلى المُضَمَّن من الكلام، وبين ما فيه إشارة إلى ما تمَّ تضمينه من الكلام، وأدرج هذا النوع تحت مُسَمَّى (التلميح)، يقول في ذلك[2]: « وأما التلميح – وهو من التضمين، وإنما بعضهم أفرده – فهو أن يشير في فحوى الكلام إلى مثل سائر أو بيت مشهور، أو قضية معروفة من غير أن يذكره كقول الشاعر :

المُستَجيرُ بِعَمْرو عِندَ كُربَتِه　　　كَالمُستَجيرِ مِنَ الرَمضاءِ بِالنارِ

أما فيما يتصل بالاقتباس، فقد أنكر بعض العلماء على الشاعر أو الناثر الأخذ من غيره دون إشارة أو تلميح إلى هذا الكلام المُضَمَّن، خصوصًا أن هذا الأمر قد يدخل في المخالفات الشرعيَّة إذا تعلّق الأمر بنصوص القرآن ومتون الأحاديث النبويَّة الشريفة، قال السيوطي: «وقد اشتهر عن المالكية تحريمه وتشديد النكير على فاعله وأما أهل مذهبنا فلم يتعرض له المتقدمون ولا أكثر المتأخرين مع شيوع الاقتباس في أعصارهم واستعمال الشعراء له قديما وحديثا وقد تعرض له جماعة من المتأخرين فسئل عنه الشيخ عز الدين ابن عبد السلام فأجازه واستدل له بما ورد عنه من قوله في الصلاة وغيرها وجهت وجهي إلى آخره وقوله اللهم فالق الإصباح وجاعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا اقض عني الدين وأغنني من الفقر وفي سياق كلام لأبي بكر وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون، وفي آخر حديث لابن عمر قد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة».[3]

أقسام الاقتباس:

قسمه ابن حجة الحموي إلى ثلاثة أقسام[4]:

١ ــ اقتباس محمود مقبول وهو ما يكون في الخُطب والمواعظ والعهود ومدح النبي عليه الصلاة والسلام وآله وصحبه

(١) نهاية الأرب في فنون الأدب: شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري: ٧|١٠٤ .

(٢) الصدر السابق نفسه : ٧|١٠٥.

(٣) الإتقان في علوم القرآن: السيوطي ١| ٢٩٦

(٤) يُنظر: السابق نفسه ١| ٢٩٧

٢ ــ المباح المبذول وهو ما يكون في الغزل والصفات والقصص والرسائل ونحوها.
٣ ــ المردود المبذول وهذا القسم على ضربين:
أحدهما: ما نسبه الله – تعالى – إلى نفسه ، ونعوذ بالله ممن ينقله إلى نفسه ، كما قيل عن أحد بني مروان أنّه وقع على مطالعة فيها شكاية من عماله **{إنَّ إلينا إيابهم ، ثمَّ إنَّ علينا حسابهم}**[1] .
وثانيهما: تضمين آية كريمة في معرض هزل أو سخف كقول ابن النبيه في مدح الفاضل:

قُمْتُ لَيلَ الصُّدُودِ إلاَّ قَلِيلاً ... ثُمَّ رَتَّلْتُ ذِكْرَكُمْ تَرْتِيلاً[2]

وَوَصَلْتُ السُّهادَ قُبِّحَ وصْلاً ... وَهَجَرْتُ الرُّقادَ هَجْراً جمِيلاَ

مِسْمَعٌ كلَّ عَنْ كَلامِ عَذُولِي ... حِينَ أُلْقَى عَلَيْهِ قَوْلاً ثَقِيلاَ

إلى أن يقول:

جَلَّ عَنْ سَائِرِ الخَلاَئِقِ مدحاً ... فَاخْتَرَعْنَا فِي مَدْحِهِ التَّنْزِيلاَ

قال السيوطي: وهذا التقسيم حسنٌ جداً ، وبه أقول، (عنى تقسيم ابن حجة).

القسم الثاني: التضمين البياني

التضمين أسلوب بلاغي رفيع ورد في كلام العرب بكثرة وهو أحد أساليب القرآن البيانية، لا يأتي إلا لفائدة كما قال السيوطي وتؤدي الكلمة فيه مؤدى كلمتين كما قال ابن هشام وهو بحر لا ينضب كما شهد بذلك ابن جني . كان التضمين أحد أبرز الأساليب التي خرجت عليها كثير من الاستعمالات في القرآن الكريم وفي كلام العرب وهو يأتي بعد أسلوبَي الحذف والإضمار في هذا المضمار

وفيما يختصُّ بالتضمين البياني، فقد تناوله علماء البلاغة بالدرس والتحليل، وفَصلّوا فيه الحديث تفصيلاً مُستوفياً مجمل متعلقات البحث فيه، فتحدّثوا عن مفهومه، وتناولوا علاقته بالحقيقة والمجاز والكناية، واختلفوا في كونه ــ أي التضمين البياني ــ قياساً أم سماعاً.

ويرى أحمد حسن حامد[3] أن الرّماني من أوائل العلماء الذين تعرّضوا للتضمين البياني إذ جعله باباً من أبواب البلاغة وعرّفه بقوله: «تضمين الكلام هو حصول معنى فيه من غير ذكر له باسم أو صفة هي عبارة عنه، والتضمين على وجهين: أحدهما ما كان يدل عليه

---

(١) الغاشية: ٢٥، ٢٦

(٢) الأبيات لابن النبيه في خزانة الأدب وغاية الأرب: تقي الدين أبي بكر علي بن عبد الله الحموي الأزراري تحقيق: عصام شعيتو ٢/ ٤٥٥ .

(٣) التضمين: بحث في البلاغة والنحو: أحمد حسن حامد ص٥ .

الكلام دلالة الإخبار، والآخر ما يدلّ عليه دلالة القياس، فالأول كذكرك الشيء بأنه محدث فهذا يدل على المحدث دلالة الإخبار، والتضمين في الصفتين جميعاً، إلا أنه على الوجه الذي بيّنّا، وكذلك سبيل مكسور ومنكسر، وساقط ومسقط»[١].

في حين عرّف ابن كمال باشا التضمين البياني وقال فيه: «أن يقصد من اللفظ معناه الحقيقي، ويلاحظ معه معنى لفظ آخر يناسبه، ويُدَلّ عليه بذكر شيء من متعلقات الآخر كقولك: أحمد إليك فلاناً، فإنك لاحظت فيه، مع الحمد معنى الإنهاء، ودللت عليه بذكر صلته، أعني كلمة إلى، كأنّك قلت: أنهي حمده إليك»[٢]

ويعرّف الزمخشري التضمين فيقول[٣]: «من شأنهم أنهم يضمنون الفعل معنى فعل آخر فيجرونه مجراه ويستعملونه استعماله، مع إرادة معنى المتضمّن، والغرض في التضمين إعطاء مجموع معنيين، وذلك أقوى من إعطاء معنى، ألا ترى كيف رجع معنى قوله تعالى: **{ولا تعد عيناك عنهم }**[٤] إلى قوله ولا تقتحم عيناك مجاوزتين إلى غيرهم».

وواضح من هذه التعريفات أن مفهوم التضمين البياني يشتمل على إرادة المعنيين: معنى الفعل المُضَمَّن مضافاً إلى معنى الفعل الوارد ذكره، ولعلّ في هذا الأمر زيادة في تأكيد المعنى وتثبيته، ولا بُدّ من قرينة في السياق تجمع بين المعنيين وتؤكد وقوع التضمين في الكلام، وإنما قالوا قرينة لأنّه يشترط أن يُستدَلّ على المعنى الملحوظ بحرف وصلة، فقد يُضمَّن الفعل اللازم معنى فعل متعدٍّ، أو يضمّن الفعل المتعدّي إلى مفعوله الثاني بالحرف معنى فعل متعدٍّ إلى مفعولين، وهنا لا تكون صلة تجمع بين الفعل المذكور والفعل المضمّن وإنّما يُشترط أن تقوم ثمّة قرينة للتضمين وهذا ما ذهب إليه ابن كمال باشا[٥] من أنّ ذكر الصلة غير لازم للتضمين لأن الفعل اللازم قد يتضمّن معنى المتعدّي، فتكون التعدية حينئذ هي القرينة الموجبة للتضمين، ويُستَدَلّ على هذه القاعدة بتفسير الزمخشري لقوله تعالى: **{فاستبقوا الصراط}**[٦] وهنا قدّر أن الفعل وصل إلى المفعول من خلال حذف الجار أو على أساس أن الفعل تضمّن معنى ابتدر [٧].

---

(١) النكت في المجاز القرآني: علي بن عيسى الرّماني، تحقيق محمد خلف الله أحمد وزغلول سلام، ص ٩٤.

(٢) رسالة في التضمين: ابن كمال باشا ص ٣٢١ .

(٣) الأشباه والنظائر: جلال الدين السيوطي ج١، ص١٠

(٤) الكهف: ٢٨.

(٥) رسالة في التضمين: ابن كمال باشا ص ٣٢٢.

(٦) يس: ٦٦.

(٧) يُنظَر: أساس البلاغة: الزمخشري: ١| ٢٠٨

وهذا ما ذهب إليه إسماعيل حقي بقوله[١]: «والأحسن أنّ يقال: ويُدَلُّ على الفعل الآخر إمّا بذكر شيء من متعلقاته، كما في أحمد إليك فلاناً، أو حذف شيء من متعلقات الأوّل كما في قولهم: هيّجني شوقاً، بحذف صلة هيّجني. قال صاحب الكشاف، إنّهم يضمّنون الفعل معنى فعل آخر، فيجرونه مجراه، فيقولون: هيّجني شوقاً، فعدّى إلى مفعولين بنفسه، وإن كان حقّه أن يتعدّى إلى الثاني بإلى، ويقال هيّجه إلى كذا، لتضمينه معنى ذكّر، هذا كلامه فقد صرّح أنّ الفعل لم يُدَلّ عليه بذكر شيء من متعلقاته بل بحذف صلة الفعل الأوّل»[٢]

ولا يشترط في كلّ تضمين أن تقدّر حالٌ فتتعلّق بالفعل المذكور أو المحذوف، فهناك أمثلة من التضمين لا يجري عليها تعلّق الحال وإنما يتم المعنى بوقوع التضمين تعدّياً أو لزوماً أو اختلافاً في التعدّي إلى حرف الجرّ ؛ ففي تفسير الزمخشري لقوله – تعالى –: **{قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ }** الزمر: ٥٣، يورد في الكشاف: «أسرفوا على أنفسهم، جنوا عليها بالإسراف في المعاصي والغلوّ فيها»[٣] وهنا لم يقدّر الزمخشري حالاً لتأويل التضمين، فلم يؤولها بقوله: جنوا على أنفسهم مسرفين فيها.[٤]

يتّضح مما سبق أنَّ القرينة في التضمين قد تكون بتقدير حال من أحد الفعلين لتوجيه ورود التضمين بين الفعلين، وتحديد العلاقة اللغويَّة والنحويَّة التي تنتظمها، وليس تقدير الحال منفصلاً عن وقوع التضمين النحوي، كما أنَّه ليس أثرًا لغويًّا قائمًا بذاته واقعًا في التركيب بحيث يصحُّ توجيه الاستعمال اللغوي عليه دون إيقاع التضمين بالفعل وكأنَّه يختلف عن التضمين النحوي، وليس تقدير حال في أثناء توجيه التضمين مرتبطاً بعامل محذوف، ومن قال بذلك فقد وَهِم وأوقعه في ذلك أنَّ أوائل العلماء قدَّروا حالا لإجراء التضمين في التركيب وتوجيهه، فظنَّ من جاء بعدهم أنَّ هذا التقدير مرتبط بعامل محذوف، وقد عاب ابن كمال باشا على السعد التفتازاني وقوعه في هذا الوهم، ورأى أنَّ هذا الوهم ساقه إليه سوء فهمه لتقدير الزمخشري للحال، يقوا ابن كمال باشا: «الحق أن التضمين البياني هو التضمين النحوي وإنما جاء الوهم للسعد من عبارة الكشاف حيث قدر خارجين عن أمره فتوهم أنه تقدير لعامل آخر وليس كذلك بل هو تفسير للفعل المضمن»[٥] فما تقدير الحال إلا تقدير لغويٌّ يُعمد إليه من أجل ضبط وقوع التضمين النحوي وتوجيهه في الفعل دون أن يكون له

(١) كتاب الفروق: إسماعيل حقي ص ١٠٩.

(٢) السابق نفسه ص ١٠٩.

(٣) الكشاف: الزمخشري، ج٤ ص ١٣٨.

(٤) ينظر: مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، بحث التضمين: صلاح الدين الزعبلاوي ص ٦٧ .

(٥) حاشية الصبّان على شرح الأشموني، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد: ٢/٦٣

أثر في تركيب الاستعمال أو في التوجيه الإعرابي للتركيب، وبعبارة موجزة فإنَّ تقدير الحال في شواهد التضمين النحوي هو تقدير معنى لا تقدير إعراب، غير أنَّ ابن عاشور وهم فعَدَّ أنَّ تقدير حالٍ للفعل توجيه إعرابي للاستعمال اللغوي يُعَلِّل خروج الفعل عن أصل الاستعمال وبعد هذا كُلِّه لنا أن نتصوّر فلسفة التضمين البياني والغرض منه، فهو ليس مجرّد استعمال لغوي عابر، أو استخدام تقليدي لقاعدة من قواعد اللغة أو أساليبها المُتَّبعة والمقنّنة في ضوابط وتوجيهات أثبتتها قرائح اللغويين وأودعوها مؤلفاتهم، بل الأمر يفوق ذلك كلّه، فالتضمين في حقيقته «فنٌّ رفيع من فنون الإيجاز في البيانِ، وهو لمحٌ ابتكاري يلاحظه البليغ إذ يرى فعلين متقاربين أو نحوَهما، وهو يريد استعمال كُلٍّ منهما في كلامه وهذا يقتضي أن يصوغهما في جملتين ويُعْطي كُلّاً منهما تعديته التي تلائمه، لكنّه يرى ما هو أبدع من ذلك وأخصر، وأرفع أسلوباً في أداء بياني جميل، يحرك ذهن المتلقّي لفهمه، ويعجب لمّاحي الذكاء من البلغاء»(١).

فالتضمين -والحال كذلك- ليس خروجاً على أصل اللغة ولا تعدّياً على قواعدها، بل هو على العكس تماماً يأتي في سياق قمّة الإدراك اللغوي لقواعد اللغة وقوانينها، وأساس الفهم الدلالي للعلاقات التي تربط بين ألفاظ اللغة وبين مدلولاتها، فضلاً عن أنّه طريقٌ لطيفٌ وحاذق من طرق تثبيت المعنى وتأكيده في ذهن السامع فيكون الكلام به أوقع في السمع وأبلغ أثراً في النفس فيترجم معاني اللغة في أرقى مستويات الاستعمال اللغوي، وليس أدلّ على ذلك من انتشار نماذج التضمين في كتاب الله العزيز الذي جاء في قمة الفصاحة والبلاغة بمكانٍ بحيث كان حجّةً على العرب أهل الفصاحة والبلاغة وما استطاعوا له تمثيلاً ولا تقليداً.

ثانياً: التضمين العروضي

ليس الحال في التضمين العروضي على ما هو عليه في التضمين البلاغي بأقسامه التي سبق توضيحها، فهناك إجماع بين علماء العروض حول مفهوم التضمين العروضي الذي يعني في عُرفهم تعلُّق البيت بالبيت الذي يليه ؛ فلا يتمّ معناه إلا من خلال البيت الذي يليه.

(١) البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها: عبد الرحمن الميداني ص ٥٠٢.

وقد تطرّق علماء اللغة إلى التضمين العروضي، فتحدّثوا عن تعريفه وبيّنوا مفهومه، ففي الصحاح:«والمضمَّن من البيت، ما لا يتمّ معناه إلا بالذي يليه»[1]، ويقول الأزهري[2]: «قال الليث: والمضمّن من الشعر ما لم يتم معنى قوافيه إلا بالبيت الذي يليه كقول الراجز:

يا ذا الذي في الحبّ يَلْحى أما ... والله لو عُلّقتَ منه كما[3]

عُلّقتَ من حبّ رخيم لما ... لُمت على الحُبِّ فدعني ومَا

ويرى ابن رشيق أن «التضمين أن تتعلّق القافية أو لفظة مما قبلها بما بعدها، ومثّل له بقول النابغة:

وهم وردوا الجِفارَ على تميمٍ ... وهم أصحاب يوم عكاظ إنّي[4]

شَهِدْتُ لهم مواطنَ صالحات ... وثقتُ لهم بحسنِ الظّنِّ منّي[5]

وقد عرّف التنوخي التضمين العروضي معلقاً على أبيات النابغة السابقة، بأنّه « تمام وزن البيت قبل تمام المعنى»[6]، وبعض الناس يسمّي هذا التضمين (إغراماً) ويجعل التضمين مثل قوله:

أماويَّ إنْ يُصبح صداي بقفرة ... من الأرض لا ماءٌ لديّ ولا قَفْرُ[7]

ترى أنّ ما أَمْلَتُ لم يكُ ضرَّني ... وأنّ يدي ممّا عَلِقتُ به صِفْرُ

ومعنى التضمين والإغرام عائد إلى شيء واحد في اللغة، كما تقول: ضَمّنْتُك كذا وأغرمتك إيّاه، ويكون معناهما ألزمتك إيّاه، فكأنّ الشاعر قد ألزم البيت الثاني في إتمام الحال ومن ذلك سُمّي الغريم غريماً لملازمته[8]، قال تعالى: « إنّ عذابها كان غراما»[1].

(١) الصحاح: الجوهري: (ضمن).

(٢) تهذيب اللغة: أبو منصور الأزهري، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني،(ضمن) .

(٣) البيت بلا نسبة في تهذيب اللغة: ٤| ١٦٣، وفي اللسان: (ضمن)

(٤) البيت للنابغة في خزانة الأدب للبغدادي، تحقيق محمد نبيل طريفي/أميل بديع يعقوب : ٥| ٦٩ .

(٥) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: ابن رشيق القيرواني،، تحقيق محمد محيي الدين، ج١، ص ١٧١.

(٦) القوافي: القاضي أبو يعلى التنوخي، تحقيق د. عوني عبد الرؤوف ص١٨ .

(٧) الأبيات لحاتم الطائي في الكامل في اللغة والأدب: أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم: ص٢٩٥

(٨) القوافي: التنوخي ص١٩

وجاء اختلاف علماء اللغة في قبول التضمين العروضي أو اعتباره عيباً في الشعر، فمنهم من أجازه وعدَّه نوعاً من أنواع التركيب الشعري، ومنهم من ردّه و عدَّه عيباً من عيوب الشعر ونص بعدم ركوب موجته.

فقد ورد في لسان العرب لابن منظور: «المُضمّن من أبيات الشعر ما لم يتم معناه إلّا في البيت الذي بعده»... وليس بعيب عند الأخفش، وأن لا يكون تضمينٌ أحسن، قال الأخفش ولو كان كل ما يوجَد ما هو أحسن منه قبيحاً كان قول الشاعر:

ستبدي لك الأيام ما كُنْتَ جاهلاً ويأتيك بالأخبار من لم تزوّدِ[٢]

رديئاً إذا وجدتَ ما هو أشعر منه، قال: « فليس التضمين بعيب كما أنّ هذا ليس برديء»[٣].

وقال ابن جنّي: «هذا الذي رآه أبو الحسن من أنّ التضمين ليس بعيب مذهب تراه العرب وتستجيزه، ولم يَعْدُ فيه مذهَبُهمْ من وجْهَين: أحدهما السماع والآخر القياس، أمّا السماع فلكثرة ما يرد عنهم من التضمين، وأمّا القياس فلأن العرب قد وضعت الشّعر وضعاً دلّت به على جواز التضمين عندهم[٤].

على أنّ ابن جنّي لا يقرُّ بأنَّ كلّ ما ورد من التضمين مقبولٌ وحسن، بل نبّه إلى أنّ من التضمين ما هو عيبٌ يصل إلى حدّ وصفه إيّاه بالقُبح، ووضع مقياساً لمدى قبح التضمين في الشّعر، يقول: «إلا أنّ بإزائه شيئاً آخر يقبح التضمين لأجله، وهو أنَّ أبا الحسن وغيره قد قالوا: إنْ كان كلّ بيت من القصيدة شعر قائم بنفسه، فمن هنا قَبُحَ التضمين شيئاً، ومن حيث ذكرنا من اختيار النصب في بيت الربيع حَسُنَ، وإذا كانت الحال على هذا فكلما ازدادت حاجة البيت الأول إلى الثاني واتّصل به اتصالاً شديداً كان أقبح ممّا لم يحتج الأوّل للثاني»[٥]: ومن أشدّ التضمين قول الشاعر رُوِيَ عن قطرب وغيره [٦]:

---

(١) الفرقان: ٦٥

(٢) البيت لطرفة في الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني، تحقيق: سمير جابر: ٢/ ١٦٦

(٣) لسان العرب: ضمن.

(٤) المصدر السابق نفسه (ضمن).

(٥) تاج العروس: الزبيدي (ضمن).

(٦) يُنظَر: المحكم والمحيط الأعظم: إسماعيل بن سيده المرسي :، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ٨/ ٢١٦ .

وليسَ المالُ فاعلَمْهُ بمالٍ ... من الأقوام إلا للّذيّ[1]
يريد به العُلا ويمتهنه ... لأقرب أقربيه وللقصيّ

فضمّنَ بالموصول والصلة على شدّة اتصال كل واحد منهما بصاحبه.

على أنّه في المقابل رأت طائفة من العلماء أن التضمين العروضيّ عيبٌ بالمُجمَل وردّوه ولم يستحسنوا وقوعه في الشعر وخالصُ رأيهم في ذلك أنّ البيت الشعري يمثّل وحدة لا تتجزّأ، فإن اختلّ تركيب هذه الوحدة العضوية بين أجزاء البيت عُدّ هذا عيباً في تأليف الشّعْر ونَظْمه، فأبو إسحاق الصابي يرى «أنّ الشعر بُنيَ على حدود مقدّرة، وفُصّلَ أبياتاً كل واحد منها قائم بذاته وغير محتاج إلى غيره إلا ما يتفق أن يكون مضمناً بأخيه وهو عيبٌ منه»[2].

وقد أورد التنوخي التضمين العروضي ضمن عيوب القافية في الشّعر[3]، في حين وردَ التضمين العروضي عيباً في الشّعر دون النثر في (تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر) من خلال توضيح الفرق بين التضمين وغيره من عيوب الشعر، يقول ابن أبي الإصبع المصري: «والفرق بين التضمين والإبداع والاستعانة أنّ التضمين يقع في النظم والنثر ولا يكون إلا بالنثر ويكون من المحاسن ومن العيوب، ولكنّه لا يكون من العيوب إلا إذا وقع في النّظم»[4]، وفي الخزانة عدَّ البغدادي التضمين العروضي عيباً إذ يقول في ذلك:

«... التضمين وهو عيب وهو أن يتوقف البيت الأول على البيت الثاني»[5] وفي السياق نفسه أورد المرزباني قولاً لعلي بن هارون[6] مفاده أنّ «التضمين أحد عيوب القوافي الخمسة، وليس يكون فيه أقبح من قول النابغة الذبياني:

وهم وردوا الجفار على تميمٍ ... وهم أصحابُ يومِ عكاظَ إنّي[7]
شهدتُ لهم مواطن صالحاتٍ ... أتيتُهم بحُسْنِ الودِّ منّي

---

(١) لبيت لقطرب في المحكم: ابن سيده ٨| ٢١٦، وبلا نسبة في الإنصاف: لابن الأنباري ٢| ٦٧٥، وفي خزانة الأدب: للبغدادي ٥| ٤٨٠

(٢) التذكرة الحمدونيّة: ابن حمدون ج٢، تحقيق إحسان عباس وبكر عباس: ص ٢٧٧ .

(٣) يُنْظَر: القوافي: التنوخي: ١٥، ١٨.

(٤) تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر: ابن أبي الإصبع المصري تحقيق صنفي محمد شرف ص١٥

(٥) خزانة الأدب: البغدادي ج٥ ص ٧٠.

(٦) الموشح: المرزباني:، تحقيق علي محمد البجاوي، ص ٦٥.

(٧) البيت للنابغة في خزانة الأدب للبغدادي: ٥| ٦٩، وفي العمدة للقيرواني: ١| ٥٥

وفي العصر الحديث، تغيّرت نظرة الأدباء والنُقّاد إلى الشعر فهم يرون أنّ مبنى القصيدة قائمٌ على الوحدة الموضوعيّة لا على وحدة البيت كما رأى القدماء، ومن هنا فطبيعيٌّ أن يسير هؤلاء المحدثون على رأي طائفة الأقليّة من العلماء والأقدمين الذين لم يعدُّوا التضمين العروضي عيباً(١).

التضمين النحويّ

لقد توصّلْنا فيما مضى إلى المفهوم اللغوي للتضمين والذي قادنا بالنتيجة إلى معنى التضمين في النحو العربي وهو إشراب لفظ معنى لفظ آخر فيأخذ حكمه، ولكنّ الحديث عن التضمين النحويّ يأخذ مناحي متعدّدة تقود في النهاية إلى محاولة وضع تصوّر شموليّ لمفهوم التضمين في النحو العربي.

ولقد بحث علماء اللغة والنحو ومفسِّرو القرآن التضمين النحوي، وفصَّلوا الحديث في تعريفه ومفهومه وأقسامه وعلاقته بقضيَّتَي اللزوم والتعدِّي، والأصل والفرع، واللافت في الأمر أنَّ درجة العناية الكبرى بالتضمين النحوي درسًا وتحليلا إنَّما كان في سياق الدِّراسات القرآنيَّة وما يتَّصل بالنص القرآني من شروح وتوْضيحات، ولقد جاءت المساحة الكبرى من دراسة التضمين ضمن تفسير القرآن الكريم، وتوضيح ما يتَّصل بالنص القرآني من جوانب بلاغيَّة ولغويَّة وإعجازيَّة .

والتضمين النحوي يعني في العربيَّة : إشراب اللفظ معنى لفظ آخر وإعطاؤه حكمه، لتؤدي الكلمة معنى كلمتين»(٢).

و يُعَرِّف مجمع اللغة العربية في القاهرة التضمين بما يلي: «التضمين أن يؤدي فعلٌ – أو ما في معناه – مؤدَّى فعلٍ آخرَ أو ما في معناه فيُعطى حُكمَه في التعدية واللزوم» (٣)

ويعتمد التضمين النحوي أساسًا على قضيَّة اللزوم والتعدِّي استنادًا إلى الأصل والفرع في الاستعمال اللغوي، ومثال ذلك أنَّ الفعل (لان) لازم في أصل الاستعمال اللغوي، غير أنَّه جاء في القرآن الكريم متعدِّيًا إلى حرف الجر (إلى) في قوله تعالى: { **ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ**

---

(١) ينظر: العروض والقافية: عادل أبو عمشة، ص ٥٥ .

(٢) يُنظَر: حاشية الصبان على شرح الأشموني ص٣٤ / وكذلك كتاب الكليات لأبي البقاء الكفوي فصل التاء ص٤٠٤

(٣) مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ج٦ ص٢

وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ[1]، ويعلّل ابن عاشور في التحرير والتنوير هذا التعدّي على غير الأصل بتضمين الفعل (لان) معنى الفعل اطمأنَّ، يقول في ذلك: «وعدي فعل (تَلِينُ) بحرف (إِلَى) لتضمين (تَلِينُ) معنى:تطمئن وتسكن».[2]

ويعرّف الزمخشري التضمين فيقول[3]: «من شأنهم أنهم يضمنون الفعل معنى فعل آخر فيجرونه مجراه ويستعملونه استعماله، مع إرادة معنى المتضمّن، والغرض في التضمين إعطاء مجموع معنيين، وذلك أقوى من إعطاء معنى، ألا ترى كيف رجع معنى قوله تعالى: ﴿**ولا تعد عيناك عنهم**﴾[الكهف ٢٨] إلى قوله ولا تقتحم عيناك مجاوزتين إلى غيرهم».

ويرى أبو البقاء الكفويُّ[4] أنَّ التضمين النحوي واقعٌ في الأسماء والأفعال، ولا ينفصل التضمين النحوي عن التضمين البياني، بل إنَّ بلاغة التضمين ما هي إلا أثر من آثار التضمين النحوي وضابط من ضوابطه وركن أساس من أهم أركانه، ومن أمثلة ورود التضمين في الأسماء وروده في كلمة (أُسُدٌ) في قول جرير:

أُسدٌ إذا لَحِقوا بالخَيلِ لَم يَقِفوا نِعمَ الفَوارِسُ لا عُزلٌ وَلا ميلُ

فالتضمين وقع في كلمة (أُسُدٌ) بتَضمُّنِها معنى (شُجعان)، فنقول: تَضمَّنَ اسم الذات معنى الوصف الملازم له، وقد تحقّقت بلاغة التضمين في البيت من خلال اقتران صفة الشجاعة وهي معنى مجرَّد بصورة الأسد وهو من الموجودات المحسوسة، وبذلك فقد اجتمع في كلمة (أُسُدٌ) ما هو معنويٌّ وما هو محسوس واتّحدا معًا، فلا يمكن فصل أحد رُكنَي التضمين عن الآخر، ولعلَّ الإيجاز المتحقّق من الدلالة على لفظتين بلفظ واحد يُتوِّج بلاغة التضمين في البيت، كيفَ لا والإيجاز من أسس البلاغة ودعائمها ؟

ومن التضمين في الأسماء كذلك قول الفرزدق:

هُوَ القَمَرُ البَدرُ الَّذي يُهتَدى بِهِ إِذا ما ذَوُو الأَضغانِ جاروا عَنِ السُبلِ

---

(١) الزمر: ٢٦

(٢) التحرير والتنوير: ابن عاشور :، ٢٤|٧٢

(٣) الأشباه والنظائر: جلال الدين السيوطي ج١، ص١٠ .

(٤) الكلّيات: أبو البقاء الكفوي: ص٢٦٦

فقد وقع التضمين ا في كلمة (القمر)، إذ تضمَّن القمر وهو اسم ذات معنى الهادي أو الدليل وهو الصفة التي يشتهر بها القمر والبدر في الليل، ويدل على هذا الارتباط بين الكلمتين قول الشاعر:

سَيَذْكُرُني قَومِي إذا جدَّ جدُّهم وفي اللَّيلةِ الظَّلماءِ يُفتَقَدُ البَدرُ

أمَّا التضمين النحوي في الأفعال فحقيقتُه وجود فعلين «أحدُهُما مذكور بلفظه والآخر موجود بذكر متعلِّقه، وضابطه أن يَصِحَّ التلفُّظُ بأحدهما مع تقدير حال من الثاني، فتارة يُجعَلُ المَذكور أصلا والمحذوف حالا، كما في قوله تعالى: ﴿ولتكبِّروا اللَّهَ على ما هَداكُم﴾[1] كأنَّه قيل: ولتكبِّروا الله حامدين على ما هَداكُم، وتارةً بالعكس كما في قوله تعالى: ﴿والذين يُؤمِنونَ بما أُنزِلَ إليكَ﴾[2]، أي يَعترِفونَ به مؤمنين».[3]

وهناك صور متعدِّدة للتضمين بين الأفعال في العربيَّة، وأكثر ما عرض لأمثلتها علماء النحو واللغة كان في القرآن الكريم وما اشتمل عليه من شواهد في هذا الباب، ولنا أن نمثِّل عليها من الشعر العربي، من خلال شعراء النقائض، كما يلي:

- تضمين فعل يتعدَّى بحرف معنى فعل يتعدَّى إلى المفعول بنفسه، ومن أمثلته قول الأخطل:

فانْتَقَمْنا الَّذي أتَى صاحِبَاكُمْ ثُمَّ دِنَّا مُعَجَّلا في الأُمورِ[4]

فالفعل (انتقم) يتعدَّى في أصل الاستعمال إلى حرف الجر (من) ولا يتعدَّى إلى المفعول بنفسه، غيرَ أنَّه تعدَّى هنا إلى المفعول بنفسه لأنَّه تضمَّن معنى الفعل (عاقَبَ)، وتقدير المعنى: عاقبنا الذي أتى صاحباكم منتقمين منهما

* تضمين ما يتعدى إلى مفعول بنفسه معنى ما يتعدى بحرف جر، ومن ذلك قول الفرزدق:

فكانَ كَما ظَنّوا بِهِ والَّذي رَجَوا لَهُم حينَ أَلقوا عَن حَراجيجَ لُغَّبِ[1]

---

(١) البقرة: ١٨٥

(٢) البقرة: ٤

(٣) حاشية الصبان على شرح الأشموني: محمد بن علي الصبان: ٢/٦٣، ويُنظر الكلِّيات: أبو البقاء الكفوي: ص٢٦٧، والنحو الوافي: عبّاس حسن: ٢/٥٦٥

(٤) ديوان الأخطل: تحقيق فخر الدين قباوة، ص ٥٤٥

فالأصل في الفعل (ألقى) أن يكون متعدِّيًا إلى المفعول بنفسه، وقد ورد في بيت الفرزدق متعدِّيًا إلى حرف الجر (عن) لأنَّه تَضَمَّنَ معنى الفعل (نَزَلَ)، وتقدير المعنى: ألقَوْا أمتِعَتَهُم نازلينَ عن حراجيجَ لُغَّبٍ .

* تضمين ما يتعدى بحرف جر، معنى ما يتعدى بحرف جر آخر، ومن هذا النوع من التضمين في شعر جرير:

أجِدِّي فَاشْرَبِي بِحِياضِ قَومٍ عَلَيهِم مِن فِعالِهِمُ حَبيرُ (٢)

إذ الفعل (شرب) يتعدَّى إلى حرف الجر (مِن) في أصل الاستعمال اللغوي، ولكنَّه ورد في البيت متعدِّيًا إلى حرف الجر (الباء) لأنَّه تضَمَّن معنى الفعل (روي)، وتقدير المعنى: اشربي من حياض قومٍ وارْوَيْ بها.

(١) ديوان الفرزدق: شرح عبد الله الصاوي، ص١٧

(٢) ديوان جرير: تحقيق نعمان محمد أمين طه: ص ٤٦٢

المصادر والمراجع :

- الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٣، ١٩٥١م.
- أساس البلاغة: الزمخشري: تحقيق محمد باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلميَّة، ط١، ١٩٩٨م
- الأشباه والنظائر: جلال الدين السيوطي، الهند، حيدر أباد، ط٢، ١٣٩٥هـ
- الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني، تحقيق: سمير جابر: بيروت، دار الفكر – ط٢، د.ت
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين . الأنباري: أبو البركات، عبد الرحمن بن محمد، تحقيق: حسن حمد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١ ١٩٩٨م.
- البديع، عبد الله ابن المعتز، نشرة كراتشقوفسكي، بغداد، مكتبة المثنى، ط١٩٧٩،٢م
- البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها: عبد الرحمن حسن حبنَّكة الميداني، دمشق، دار القلم، ط١، ١٩٩٦م .
- تاج العروس: محمد بن الحسن الزبيدي بيروت، مكتبة الحياة،
- تاج اللغة وصحاح العربية . إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار – بيروت – دار العلم للملايين،١٩٧٩م.
- تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن: ابن أبي الأصبع: أبو محمد عبد العظيم بن عبد الواحد، تحقيق: حفني محمد شرف، القاهرة، دار التعاون، ط١، ١٩٩٥م .
- التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م
- التذكرة الحمدونيّة: ابن حمدون، تحقيق إحسان عباس وبكر عباس بيروت، دار صادر– ١٩٩٦م.
- التضمين: بحث في البلاغة والنحو: أحمد حسن حامد، نابلس، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠١.
- تهذيب اللغة: أبو منصور الأزهري، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مطبعة المؤسسة المصرية العامة،لاط، ١٩٦٤م.
- جمهرة أشعار العرب :أبو زيد القرشي، القاهرة، مطبعة بولاق، ط١. ١٣٠٨هـ.
- حاشية الصَّبَّان على شرح الأشموني، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، المكتبة التوفيقيَّة، د.ت .

– خزانة الأدب وغاية الأرب (تقديم أبي بكر): تقي الدين أبي بكر علي بن عبد الله الحموي الأزراري، تحقيق: عصام شعيتو، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ط١، ١٩٨٧
– خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق: محمد نبيل طريفي/أميل بديع يعقوب، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٨م .
– ديوان الأخطل، صنعة السكري، تحقيق: فخر الدين قباوة، دمشق، دار الفكر، ط٤، ١٩٩٦م
– ديوان جرير: بشرح محمد بن حبيب، تحقيق: نعمان محمد أمين طه،القاهرة، دار المعارف، ط٣، د.ت .
– ديوان طرفة بن العبد، تحقيق: درية الخطيب ولطفي الصقّال،دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية، ط١، ١٩٧٥م.
– ديوان الفرزدق: تحقيق عبد الله إسماعيل الصاوي، القاهرة،مطبعة الصاوي، لاط، ١٣٥٤هـ – ١٩٣٦م.
– رسالة في التضمين: ابن كمال باشا، القاهرة، دار الكتب المصريّة برقم ٣٨٩ مجاميع.
– شرح ديوان الحماسة . المرزوقي: أبو علي، أحمد بن محمد بن الحسن، نشره: أحمد أمين، وعبد السلام هارون، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ط١، ١٩٥٣م .
– العروض والقافية: عادل أبو عمشة، نابلس، مكتبة خالد بن الوليد، ط١، ١٩٨٦م.
– العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: ابن رشيق القيرواني، تحقيق :محمد محيي الدين، بيروت، دار الجيل، ط٤، ١٩٧٢م.
– عيون الأخبار، لابن قتيبة، تحقيق: الدّكتور يوسف عليّ الطّويل، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط١،١٤٠٦هـ
– القاموس المُحيط: محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، بيروت، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، ط١، د.ت.
– القوافي: القاضي أبو يعلى التنوخي، تحقيق: د. عوني عبد الرؤوف، القاهرة،مكتبة الخانجي ط٢، ١٩٧٨م.
– الكامل في اللغة والأدب: أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة – دار الفكر العربي، ط٣، ١٤١٧ هـ – ١٩٩٧ م
– كتاب الفروق: إسماعيل حقي، اسطنبول، مطبعة سنده، ط١٣١٠،١هـ.
– الكليات: أبو البقاء الكفوي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م

- لسان العرب، ابن منظور، تحقيق: عامر أحمد حيدر - عبد المنعم خليل إبـراهيم، بيـروت، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٣م

- مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد ٥٥، ١٩٨٠.

- مجمع الأمثال :أبو الفضل أحمد الميداني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار الجيـل، ط٣، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

- مجموعة القرارات العلمية لمجمع اللغة العربية بالقاهرة في خمـسين عامـاً، ١٩٣٤م-١٩٨٤م . أخرجها وراجعها: محمد شوقي أمين وإبراهيم الترزي، القاهرة، الهيئة العامـة لـشؤون المطـابع الأميرية، ١٩٨٤م

- المحكم والمحيط الأعظم: إسماعيل بن سيده المرسي، تحقيق عبد الحميـد هنـداوي،بيروت، دار الكتب العلمية ط١، ٢٠٠٠م .

- المعجم الوسيط (مجمع اللغة العربية بالقاهرة)،، القـاهرة، دار المعـارف، ط ٢، ١٣٩٢ هـ/ ١٩٧٢ م .

- مقاييس اللغة: أحمد بن فارس،، بيروت - دار الجيل، ط١، د.ت .

- الموشح: المرزباني: تحقيق: علي محمد البجاوي،القاهرة، دار النهضة،لاط، ١٩٦٥م.

- النحو الوافي: عباس حسن، القاهرة، دار المعارف، ط ٥، ١٩٧٥ م

- النكت في المجاز القرآني: علي بن عيسى الرّماني، تحقيق: محمد خلف الله أحمد وزغلول سلام، القاهرة، دار المعارف، ط١، د.ت .

- نهاية الأرب في فنون الأدب: شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري: بيـروت، دار الكتـب العلمية، ط١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م .

موقف الشاطبي(*) من منهج ابن مالك في الاحتجاج

سهير خير الله

المقدمة:

أخذ الاهتمام باللّغة العربيّة ينمو ويتطوّر منذ نزول القرآن الكريم؛ وذلك لتفهّم معانيه، والنّظر في قراءاته. وبعد أن توالت عوارض اللّحن اجتهد الأولون من السّلف في وضع القواعد التي تضبط العربية وتصونها وتحافظ عليها، وعمدوا إلى الاحتجاج لما يذهبون إليه، ملتمسين أدلّتهم من القرآن الكريم وكلام العرب؛ لإثبات سَداد قواعدهم وصحّة مذاهبهم.

ولا شكّ أنّ ابن مالك (ت ٦٧٢هـ) قد فتح باباً لشارحي ألفيّته يلجون فيه مسائل الخلاف المشهورة في الاحتجاج، ويدلون دلوهم في تلك المسائل؛ يثبتون آراء مَن سبقهم فيها، فيبدون الموافقة أو المخالفة تارة، ويثرونها بآرائهم الخاصّة تارة أخرى.

ومن بين مَن تصدّى لتلك المهمّة الإمام أبو إسحاق برهان الدّين إبراهيم بن موسى بن محمّد اللّخميّ الغرناطيّ الشّاطبيّ الأندلسيّ (ت ٧٩٠هـ)، المحدّث، الفقيه الأصوليّ، اللّغويّ، المفسّر، الّذي حظي بعصر يمثّل طور النّضج للحياة الفكريّة في دولة بني الأحمر، مع ازدهار الأدب والشّعر فيه(١).

(*) قد يلتبس الاسم على البعض فيظن بأنه صاحب الشاطبية في القراءات. وليس ذلك بصحيح.

(١) انظر سيرة الشاطبي في الأعلام للزركلي ٧٥/١. ومعجم المؤلفين لعمر كحالة ١١٨/١. ومقدمة كتاب المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، تحقيق د. العثيمين وآخرين، ١/١-٢٢.

وكما كان كتابه «الموافقات» دليلاً على إمامته في الفقه وأصوله، كان كتابه «المقاصد الشّافية في شرح الخلاصة الكافية» دليلاً على إمامته في العربيّة ونبوغه فيها، ويأتي في مقدمة شروح الألفيّة المطوّلة الّتي اهتمّت بتوضيح مشكلها، وبيان فوائدها، وشرح مقاصدها، ووقف النّاظر فيها على أغراضها، وذكر مسائلها، وجمع أقوال العلماء المتأخّرين والمتقدّمين في قواعدها، متضمنةً التّحليل والتّعليل، بفكر ثاقب، ورأي صائب، ولسان عدل.

ولعلّ من المفيد الاطّلاعَ على بعض نصوص الكتاب دون الاكتفاء بالإشارة إليها فقط؛ ليتمكّنَ القارئُ مِن تتبّع موضع الشّاهد مع تذوّق ما فيه من البيان والفصاحة وعلوّ اللّغة؛ وذلك أنّ الكتاب لم يحظ بالانتشار بعدُ لحداثة تحقيقه وطبعه[1].

البحث:

موقف الشّاطبيّ من منهج ابن مالك في الاحتجاج:

يذهب الشّاطبيّ في شرحه إلى «الاحتجاج لمذهب المؤلّف وترجيحه لما أمكن له وجه ترجيح»[2]، إلاّ أنّ ذلك لا يمنع مخالفته له إذا لم يجد لما ارتكبه مساغاً في المنقول ولا المعقول؛ مبيّناً الحقّ في المسألة، رادّاً عليه غيرَ مُزْدَرٍ به، ولا مُنْتَقِص له، عالماً بأنّ من كلام النّاس المأخوذَ والمتروكَ، إلاّ ما كان مِن كلام النّبوّة[3].

وللعناية بتحقيق الشّاطبيّ في احتجاج ابن مالك لا بدّ من التّفصيل والنّظر في احتجاج ابن مالك بالقرآن الكريم، ثمّ بالحديث الشّريف، ثمّ بكلام العرب شعره ونثره، مع اهتمام البحث بمنشأ الخلاف بين الشّاطبيّ وبين النّاظم في منهج الاحتجاج.

موقف الشّاطبيّ من احتجاج ابن مالك بالقراءات:

أجمع العلماء على الاستشهاد بالقرآن الكريم والاحتجاج به، جملة وتفصيلاً، ولم تدع نصوصهم ريباً في ذلك[4]. ولكنّها صرّحت في بعض نواحيها أنّه قد يحوي القياسيّ، وغير القياسيّ؛ أي: المطّرد الّذي يُقاس عليه، والشّاذّ الذي لا يُقاس عليه.

---

(١) أشرف معهد البحوث العلمية ومركز إحياء التراث الإسلامي في جامعة أم القرى بمكة المكرمة على طبع الكتاب كاملاً محققًا، وصدرت طبعته الأولى في ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.

(٢) المقاصد الشافية ٤٨٧/٩.

(٣) المصدر السابق ٤٨٦/٩.

(٤) انظر كتاب سيبويه، طبعة بولاق ٧٤/١، ومعاني القرآن للفراء، تحقيق نجاتي ونجار وشلبي ١٤/١، والاقتراح للسيوطي، تحقيق ياقوت ٧٤-٧٦.

وقد عُرف ابن مالك بموقفه من الاحتجاج بالقراءات، فعادته كما يراها الشّاطبيّ «التّعويل على اللّفظة الواحدة تأتي بالقرآن، ظاهرها جواز ما يمنعه النّحويّون، فيعوّل عليها في الجواز ومخالفة الأئمّة، وربّما رجّح ذلك بأبيات مشهورة أو غير مشهورة»[١].

ويرى الشّاطبيّ عدم إنصاف ابن مالك في ذلك، ويرى فيه ابتعاداً عن المراد من المقيس وغير المقيس في القرآن الكريم، فيقول: «ومثل ذلك ليس بإنصاف، فإنّ القرآن الكريم قد يأتي بما لا يقاس مثله، وإن كان فصيحاً، وموجّهاً في القياس لقلّته»[٢]؛ وذلك أنّ القياس لا يكون إلاّ على ما يكثر، «وعلى هذا بنى سيبويه، والمحقّقون. وهو الصّواب. ولكنّ ابن مالك ربّما أهمل هذه القاعدة.»[٣]

كما أنّ الشّاطبيّ في منهجه يأخذ بالقراءة على ظاهرها دون تأويل[٤] يخلّ بتفسيرها ومعناها المراد، وينكر على النّحاة غلوّهم في التّأويل والتّقدير لموافقة قواعدهم قائلاً: «من النّحاة مَن ينتزع من المقدار الّذي يقف عليه من كلام العرب حُكماً لفظيّاً ويتّخذه مذهباً، ثمّ تعرض له آية على خلاف ذلك الحكم فيأخذ في صرف الآية عن وجهها الحقّ»[٥].

وعلى ما سبق فقد يوافق الشّاطبيّ النّاظم عند احتجاجه بالقراءة وقد يخالفه. فنراه يخالف النّاظم في مسألة إجراء القياس على وقوع اسم الإشارة رابطاً بين المبتدأ وجملة الخبر، وقيامه مقام الضّمير[٦]، وذلك بعد احتجاجه بقوله تعالى: ﴿ولِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خيرٌ﴾ [سورة الأعراف٧: ٢٦] برفع ﴿لِباس﴾ على قراءة ابن كثير وأبي عمرو وعاصم وحمزة[٧]. فمنع الشّاطبيّ القياس على الآية قائلاً: «والنّاظم في قوله يقتضي إجراء القياس.. وليس كذلك»[٨]، ثمّ بيّن الشّاطبيّ ثلاثة أوجه أجاز الزّجّاج[٩] (ت ٣١١هـ) حمل الآية عليها: الأوّل: أن يكون «لباس» مبتدأ و«ذلك» صفته، و«خير» خبر المبتدأ «لباس». والمعنى:

---

(١) المقاصد الشافية ٣/٤٥٦.

(٢) المقاصد الشافية ٣/٤٥٦– ٤٥٧.

(٣) المصدر السابق ٤/١٨٢.

(٤) المقصود من استعمال كلمة «تأويل» ما يرادف «توجيه القراءة» عند النحاة كالفارسي، ومكي، وغيرهما.

(٥) اللغة والنحو بين القديم والحديث لعباس حسن ١٠٤. وانظر المقاصد الشافية ١/٥١٥، ٥/١٥٨، ٥٤٩؛ للاطلاع على بعض المواضع التي اعتنى فيها الشاطبي بالمعنى في توجيهه النحوي للآية.

(٦) المقاصد الشافية ١/٦٣٥. وانظر شرح التسهيل لابن مالك، تحقيق السيد والمختون ١/٣١١.

(٧) السبعة في القراءات لابن مجاهد، تحقيق شوقي ضيف ٢٨٠.

(٨) المقاصد الشافية ١/٦٣٥.

(٩) انظر المقاصد الشافية ١/٦٣٥، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، ٢/٣٢٨-٣٢٩.

ولباس التقوى المشارُ إليه خيرٌ. وهذا رأي الفرّاء[١] (ت ٢٠٧هـ)، والفارسيّ[٢] (ت ٣٧٧هـ). والثّاني: أن يكون «لباس» خبرَ ابتداء مضمر، وكأنّه قال: وستر العورة لباس المتّقين. والثّالث: وهو ما ذهب إليه النّاظم من جعل جملة «ذلك خير» خبراً لـ«لباس»، وكأنّه قال: ولباس التّقوى هو خير. ويرى الزّجّاج أنّ الوجهين الأوّلين أبين في العربية.[٣] والوجه الأخير ضعيفٌ عند الشّاطبيّ، «وإنْ سُلّم اطّراده فيما تقدّم من قيامه مقام الضّمير، فليس ذلك في كلّ موضع وعلى كل حال. فأكثر ما ورد ذلك إذا طال المبتدأ بصلة أو صفة أو نحو ذلك، فيُحتاج إذ ذاك إلى إعادة لفظ المبتدأ بلفظ الإشارة المُستَعْمَل للبُعد، كـ«ذلك»، و«أولئك»، إذ له موقع ليس للضّمير؛ لأنّه ليس في الضّمير دلالةٌ على البُعْد. ومن ذلك الآية المستشهد بها»[٤].

وفي موضع آخر نرى الشّاطبيّ مرجّحاً مذهب النّاظم في مسألة الفصل بين المضاف والمضاف إليه[٥]، بعد احتجاجه بقراءة ابن عامر[٦]:﴿وكَذَلكَ زُيِّنَ لكَثيرٍ منَ المُشْركِيْنَ قَتْلُ أوْلادَهُم شُرَكائِهم﴾[سورة الأنعام ٦: ١٣٧]، مخالفاً البصريّين الّذين لم يسوّغوا الاحتجاج بهذه القراءة؛ «لأنّ الإجماع واقع على امتناع الفصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول في غير الضرورة»، وهم «يذهبون إلى وَهْي هذه القراءة ووهم القارئ»[٧]. ويردّ الشّاطبيّ على البصريّين[٨]؛ لأنّ الأولى عنده في هذه القراءة «أن تُجعل حجّةً في الجواز؛ فإنّها من أقوى ما يحتجُّ به، وقد جاء ما يؤيّدها من السّماع والقياس»[٩].

(١) معاني القرآن للفراء ١/٣٧٥.

(٢) الحجة للقراء السبع للفارسي، تحقيق قهوجي وجويجاتي ٧/٢١.

(٣) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/٣٢٩.

(٤) المقاصد الشافية ١/٦٣٥.

(٥) المصدر السابق ٤/١٧٨-١٨٠.

(٦) السبعة لابن مجاهد ٢٧٠، والحجّة في القراءات السبع لابن خالويه، تحقيق مكرم ١٥٠-١٥١.

(٧) الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد٢/٤٣٥-٤٣٦. وانظر الحجة للفارسي ٣/٤١٠-٤١١، والخصائص لابن جني تحقيق محمد علي النجار٢/٤٠٧. والكشاف للزمخشري تحقيق المهدي ٢/٧٠.

(٨) المقاصد الشافية ٤/١٧٨-١٨٠.

(٩) المصدر السابق ٤/١٧٤-١٧٥. وانظر أدلته التي ساقها من السماع والقياس في ٤/١٧٥-١٧٧.

كما رجّح الشّاطبيّ مذهب النّاظم في النّصب بعد الفاء في الرّجاء وفاقاً للفرّاء[١]، لثبوت ذلك سماعاً، كقراءة[٢] حفص عن عاصم: ﴿لَعَلِّيْ أَبْلُغُ الأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ﴾[سورة غافر٤٠: ٣٦-٣٧]، وكذلك قراءة[٣]: ﴿لَعَلَّهُ يَزَّكَّى * أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى﴾[سورة عبس٨٠: ٣-٤]. ويمنع البصريّون[٤] النصب بعد الرّجاء، فيخالفهم الشّاطبيّ قائلاً: «النّصب لم يطّرد في الكلام، لكنّه قد جاء في الكلام الفصيح الّذي هو القرآن، فلا يقال إنّه ممتنع»[٥]، «ولا بدّ من القول بقياسه»[٦].

ومثل ذلك ترجيح الشّاطبيّ مذهب النّاظم في عدم لزوم إعادة الخافض عند عطف الاسم الظّاهر على الضّمير المجرور، بعد أن احتجّ بقراءة حمزة[٧]: ﴿واتّقوا الله الّذي تسَاءَلونَ به والأرْحَامِ﴾[سورة النّساء٤: ١]، فساق الشّاطبيّ ما يؤيّد المسألة من السّماع[٨]، مخالفاً البصريّين، قائلاً: «فلا بدّ من القول بجوازه، وإن كان الأولى إعادة الخافض، فالسّماع هو المتّبع»[٩].

وقد يجيز الشّاطبيّ ما يذهب إليه النّاظم، مع إبطاله بعض احتجاجه في المسألة، ومن ذلك إجازته وقوع المضارع المنفيّ بـ«لا» حالاً[١٠]، رغم أنّه اشترط في جملة الحال ألاّ تكون مفتتَحة بدليل استقبال، وظاهر سيبويه[١١] وعليه عوّل الأكثرون[١٢] أنْ «لا» مُخلِّصةٌ

(١) انظر مذهب الفراء ومن وافقه من الكوفيين وموافقة ابن مالك له في معاني القرآن للفراء ٣/٢٣٥،٩، وشرح الكافية الشافية لابن مالك، تحقيق هريدي ٣/١٥٥٤، وارتشاف الضرب لأبي حيان، تحقيق رجب عثمان وعبد التواب ٤/١٦٧٣، وشرح الألفية للمرادي، تحقيق فخر الدين قباوة ٢/ ١٤٦، وأوضح المسالك لابن هشام، تحقيق محيي الدين عبد الحميد ٤/١٦٧.

(٢) السبعة لابن مجاهد ٥٧٠:«رواية حفص بالنصب، والباقون بالرفع».

(٣) المصدر السابق ٦٧٢: «قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وحمزة والكسائي وأحسب ابن عامر فتنفعُه الذكرى رفعاً، وقرأ عاصم وحده فتنفعَه الذكرى نصباً».

(٤) انظر مذهب البصريين في الارتشاف لأبي حيان ٤/١٦٧٣، وشرح الألفية للمرادي ٢/ ١٤٦، وشرح التصريح على التوضيح للأزهري ٢/٢٤٣.

(٥) المقاصد الشافية ٦/٨٤.

(٦) المصدر السابق ٦/٨٥.

(٧) السبعة لابن مجاهد ٢٢٦، والحجة لابن خالويه ١١٨-١١٩.

(٨) المقاصد الشافية ٥/١٥٧-١٦٠.

(٩) المصدر السابق ٥/١٦٠.

(١٠) انظر المقاصد الشافية ٣/٥١٥-٥١٦. وشرح التسهيل لابن مالك ٢/٣٦٧-٣٦٨.

(١١) كتاب سيبويه ١/٤٦٠.

(١٢) انظر منهج السالك في الكلام على ألفية ابن مالك لأبي حيان، تحقيق سيدني غليزر ٢١٣، ومغني اللبيب لابن هشام، تحقيق د. المبارك، وحمد الله، ومراجعة الأفغاني ٣٢٢.

للاستقبال. واحتجّ النّاظم بقراءة ابن ذكوان[1]: ﴿وَلاَ تَتَّبِعَانِ﴾[سورة يونس١٠: ٨٩] بتخفيف النّون، وبقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيْراً وَنَذِيراً وَلاَ تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ﴾[سورة البقرة٢: ١١٩] في قراءة غير نافع[2]، فيقول الشّاطبيّ: «فقوله: ﴿وَلاَ تُسْأَلُ﴾ جملة حاليّة دخلت عليها الواو. وهذا الشّاهد لا شاهد فيه، لعطفه على بشيراً ونذيراً، فالواو عاطفةٌ. وإنّما الشّاهد في قراءة ابن ذكوان:﴿وَلاَ تَتَّبِعَانِ﴾ فالنّون فيه نون الرّفع، وهو خبرٌ لا نهيٌ، والجملة في موضع الحال؛ أي: فاستقيما غير متّبِعين»[3]. وهو بذلك موافقٌ لرأي الفارسيّ[4]، وابن الحاجب[5] (ت ٦٤٦هـ) أيضاً.

وهكذا نرى أنّ الشّاطبيّ عُني بالقراءات، وحَرَصَ على توجيهها، ودقّق النّظر فيها، فارتضى من ابن مالك الاستشهاد بها، ووافق احتجاجه بها في مواضع كثيرة، لكنّه لم يرتضِ تأويلَ القراءة بما يخلّ بمعناها، ولا القياس عليها دون تأييد بالسّماع.

وموقف الشّاطبيّ من ابن مالك في احتجاجه بالقراءات قريبٌ من موقفه من احتجاجه بالحديث الشّريف كما سنرى في الفقرة التّالية.

موقف الشّاطبيّ من احتجاج ابن مالك بالحديث الشّريف:

كما هيّأ الله تعالى لكتابه من العلماء من يحفظه لفظاً وتفسيراً ودراية وسنداً هيّأ لحديث نبيّه ﷺ رجالاً أفنوا أعمارهم من أجل إثباته وتنقيته وإزالة الشّوائب عنه، وإظهار الصّحيح منه، والتزموا في ذلك قواعد وضوابط قلّ أن نجدها عند أمّة من الأمم.

ومع أنّ النحويّين يقرّون بأنّ الرّسول ﷺ أفصح بني البشر، إلاّ أنهم اختلفوا في مسألة الاحتجاج بحديثه الشّريف؛ وذلك لأنّ النّحويّين - كما يراهم الشّاطبيّ - اعتنوا «بالاستنباط ممّا نقل من كلام العرب عن الثّقات، وتركوا ما نقل من الأحاديث لاحتمال إخراج الرّاوي لفظ الحديث عن القياس العربيّ، فيكون قد بنى على غير أصل، وذلك من جملة تحرّيهم في المحافظة على القواعد اللّسانيّة».[6]

(١) إعراب القراءات السبع وعللها لابن خالويه، تحقيق العثيمين ٢٧٢/١. وانظر توجيه القراءة عند ابن الحاجب في أماليه، تحقيق قدارة ١٩٩/١.

(٢) السبعة لابن مجاهد ١٦٩. وقرأ نافع وحده ﴿ولا تَسْأَلْ﴾ مفتوحة التاء مجزومة اللام.

(٣) المقاصد الشافية ٥١٥/٣.

(٤) انظر الحجّة للفارسي ٢١٦/٢، والمقاصد الشافية ٥١٥/٣-٥١٦.

(٥) أمالي ابن الحاجب ١٩٩/١.

(٦) المقاصد الشافية ٤٠٢/٣.

ويُعَدّ الشّاطبيّ من المهتمّين بالاحتجاج بالحديث الشّريف؛ إذ فصّل فيه، فقسّم الحديث قسمين: أحدهما ما عُرف أنّ المعتنى به فيه نقل معانيه. والثّاني ما عرف أنّ المعتنى به فيه نقل ألفاظه[1]. وأجاز الاحتجاجَ بالأحاديث التي اعتني بنقل ألفاظها، ورأى أنّه «أولى ما يحتجُّ به النّحويّون واللّغويّون والبيانيّون، ويبنون عليه علومهم»[2].

ومع ذلك فابن مالك الّذي عُني بالاحتجاج بالحديث الشّريف هو في تقدير الشّاطبيّ قد «خالف في الاستشهاد بالحديث جميع المتقدّمين»[3] كما هو في تقدير أبي حيّان[4] (ت ٧٤٥هـ) من قبله؛ وذلك عند الشّاطبيّ لأمرين:

أحدهما أنّه بنى الأحكام على الحديث مطلقاً غير مراعٍ التّفصيل الّذي ذهب إليه الشّاطبيّ في تقسيم الحديث؛ «وكأنّ ابن مالك بنى – والله أعلم – على القول بمنع نقل الحديث بالمعنى مطلقاً. وهو قولٌ ضعيف، يردّه المقطوع به من نقل القضايا المتّحدة في الألفاظ المختلفة، غير مختصٍّ بزمان الصّحابة دون غيرهم، ولا مقتصر به على العرب دون من عداهم. ومَن تأمّل في كتب الحديث وجد فيها من ذلك من الألفاظ الحائدة عن كلام العرب أشياء كثيرة حتّى تقع تخطئة الرّواة من الأئمّة النّاقدين، والعلماء العارفين بكلام العرب من غير نكير من غيرهم. فالحقّ أنّ ابن مالك في هذه القاعدة غير مصيب»[5].

والثّاني أنّ «من عادته البناء على الحديث الشّريف واعتباره في القياس وإن كان قليلاً»[6]، مهملاً قاعدة الكثرة في القياس، كإهماله لها عند احتجاجه ببعض القراءات.

فالشّاطبيّ في شرحه يوافق النّاظم أو يخالفه بحسب ما تقتضيه القواعد الّتي يصحّ معها الاحتجاج بالحديث الشّريف عنده.

فيذهب الشّاطبيّ إلى صحّة استدلال ابن مالك[7] بحديث رسول الله ﷺ:«لَيَرِدُ عليّ أقوامٌ أعْرِفُهُمْ ويَعْرِفُوني»[8] على جواز وقوع المضارع المثبت المستقبل جواب قسم غير مؤكّد

(١) المقاصد الشافية ٤٠٣/٣.

(٢) المصدر السابق ٤٠٣/٣.

(٣) المصدر السابق ٤٠١/٣.

(٤) انظر الاقتراح للسيوطي ٩٠.

(٥) المقاصد الشافية ٤٠٤/٣-٤٠٥.

(٦) المصدر السابق ٥٤٣/٥.

(٧) المصدر السابق ٥٤٣/٥. وانظر شواهد التوضيح والتّصحيح لابن مالك، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ١٦٥.

(٨) الحديث في صحيح البخاري، برقم ٦٦٤٣، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿واتّقوا فتنة لا تصيبنّ الّذين ظلموا منكم خاصّة﴾ [سورة الأنفال٨: ٢٥]، كتاب الفتن.

بالنّون، خلافاً للبصريّين[١]؛ وذلك أنّ النّون «وإن لزمت في القسم، فذلك أمر أكثريٌّ، ولا يمتنع عدم اللّحاق، فإنّه قد جاء في الحديث من قوله ﷺ:«ليَرِدُ...»، فلم يأت بالنّون وهو مستقبلٌ؛ لأنّ الورود يومَ القيامة.. وقد جاء منه الشّعر»[٢]. لكنّ الشّاطبيّ لا يجيز قياس ابن مالك عليه، ويجد في إطلاق جوازه إشكالاً[٣]؛ لأنّه «نادرٌ جدّاً، وغير معتبَرٍ به عند النّحويّين»[٤]، كما لا ينبغي «أنْ يُجعل هذا النّادر في مقابلة غلبة لحاقها حتّى يقال: هما وجهان جائزان»[٥].

ويوافق الشّاطبيّ المؤلّف في أنّ «سوى» بجميع لغاتها من أدوات الاستثناء، ولها في الاستثناء من الحكم ما تقرّر لـ«غير»، فهي ليست ظروفاً كما زعم البصريّون[٦]؛ لأنّ عدم الظّرفيّة ممّا جُعل لـ«غير».[٧] ودليله من النّثر الحديث الشّريف من قول النّبيّ ﷺ: «دعوت ربّي ألاّ يُسلِّطَ على أُمّتي عَدُوّاً مِنْ سوى أنفُسهم»[٨]، وقوله عليه السّلام: «مَا أنتم في سواكم منَ الأُمَمِ إلاّ كالشّعرةِ البيضاءِ في جِلْدِ الثّورِ الأسْوَدِ»[٩]. ويردّ الشّاطبيّ مذهب البصريّين قائلاً: «وحجّتهم أنّ العرب تقول: «مَرَرْتُ بمَن سواك» في شهير الكلام، فتصل الموصول بها كما تصل بسائر الظّروف، ولولا أنّها ظرفٌ لما جاز ذلك.

والجواب: أنّه لا يلزم من معاملتها معاملة الظّرف أن تكون ظرفاً؛ فإنّ حرف الجرّ يُعامل معاملة الظّرف ولم يكن بذلك ظرفاً، وإن سمّي ظرفاً فمجازٌ، فكذلك إنْ أُطلق على «سوى» لفظ الظّرف مجازاً فجائزٌ، أمّا إطلاقه حقيقةً فممنوعٌ»[١٠].

ويشير الشّاطبيّ إلى خروج ابن مالك عن طريقته في القياس في بعض القواعد، ومن ذلك قوله في باب إعراب الفعل[١١]:

وَشَرْطُ جَزْمٍ بَعْدَ نَهْيٍ أَنْ تَضَعْ   «إنْ» قَبْلَ «لاَ» دُونَ تَخَالُفٍ يَقَعْ

---

(١) انظر كتاب سيبويه ١/٤٥٤، والارتشاف لأبي حيان ٤/١٧٨١، وشرح ألفيّة ابن مالك للمرادي ٢/٥٩.

(٢) المقاصد الشافية ٥/٥٤٣.

(٣) انظر تفصيل المسألة في المصدر السابق ٥/٥٤٣-٥٤٦.

(٤) المصدر السابق ٥/٥٤٤.

(٥) المصدر السابق ٥/٥٤٤.

(٦) انظر كتاب سيبويه ١/٣٧٧، والمقتضب للمبرد، تحقيق عضيمة ٤/٣٤٩، والإنصاف ١/٢٩٤ المسألة رقم (٣٩).

(٧) المقاصد الشافية ٣/٣٩٩.

(٨) الحديث في صحيح مسلم، برقم ٢٨٨٩، باب هلاك هذه الأمّة بعضهم ببعض، كتاب الفتن، بلفظ: «إني سألت ربي لأمتي..»

(٩) الحديث في صحيح مسلم، برقم ٢٢١، باب كون هذه الأمة نصف أهل الجنة، كتاب الإيمان.

(١٠) المقاصد الشافية ٣/٤٠٠.

(١١) المصدر السابق ٦/٧٣-٧٤.

فالنّاظم ذهب في المسألة مذهب الإمام[١] والبصريّين[٢] في أنّ وقوع الجزم بعد النّهي مشترَطٌ بصحّة وقوع «إنْ» الشّرطيّة في التّقدير قبل «لا» التي للنّهي، فإذا استقام الكلام صحّ الجزم. فإذا قلت: «لا تدنُ منَ الأسد تَسلَمْ»، صحّ الجزم هنا؛ لأنّك إن قلت: «إنْ لا تدنُ من الأسد تسلمْ» فكلامك صحيح. بخلاف لو قلت: «لا تدن من الأسد يأكلك»؛ لأنّك إذا قدّرته بـ«إنْ» قبل «لا» لم يستقم، إذ كنت تقول: «إنْ لا تدنُ من الأسد يأكلْك»، وهذا محال لا يصحّ. وهذا معنى التّخالف الّذي نبّه عليه النّاظم بقوله «دُوْنَ تَخَالُفٍ يَقَع»، يعني من غير أن تقع مخالفةٌ بين التّقدير بالشّرط والكلام الأوّل، فإذا حصل التّخالف لمْ يصحّ الجزم.[٣]

وذهب الكسائيّ[٤] إلى جواز التّخالف بين التّقدير والمقدّر، فتقول على مذهبه: «لا تدنُ منَ الأسَد يأكلْكَ»، وتقديره بإسقاط «لا» كأنّه قال: «إنْ تدن من الأسد يأكلْك».[٥] وقد جاء من السّماع ما يصلح أنْ يحتجّ به الكسائيّ عند ابن مالك كقول الصّحابيّ: «يا رسول الله لا تُشْرِفْ يُصِبْكَ سَهْمٌ»[٦]، وقوله ﷺ: «مَنْ أكلَ من هذه الشّجرة فلا يَقْرَبَنّ مَسْجِدَنَا يُؤْذِنا بِرِيحِ الثُّوم»[٧]. إلاّ أنّه قال[٨]: «وحملُ ما جاء من ذلك على الإبدال أولى من حمله على الشّذوذ». والشّاطبيّ وإنْ سلّم بصحّة الاستشهاد بالحديث في أحكام العربيّة، يرى ما يراه ابن مالك من مخالفة الكسائيّ؛ «لندوره، ولجواز أن يكون المجزوم ثانياً بدلاً من المجزوم أوّلاً، لا جواباً. فالصّحيح ما عليه البصريّون، وهو كلام العرب»[٩].

---

(١) كتاب سيبويه ١/٤٥١.

(٢) المقتضب للمبرد ٢/٨٣، والأصول لابن السراج، تحقيق الفتلي ٢/١٨٠، ١٨٣.

(٣) المقاصد الشافية ٦/٧٣-٧٤.

(٤) كذا نقل عنه في الحلل في إصلاح الخلل للبطليوسي، تحقيق سعودي ٢٧٣، وشرح التسهيل لابن مالك ٤/٤٣، والارتشاف لأبي حيان ٤/١٦٨٥، وشرح الألفية للمرادي ٢/١٤٤.

(٥) المقاصد الشافية ٦/٧٥-٧٦.

(٦) الصحابي هو أبو طلحة ﷺ. وكلامه من الحديث عن يوم أحد، والحديث باللفظ المستشهد به في مسند أبي يعلى برقم ٣٨١٥، عن عبد العزيز بن صهيب، مسند أنس بن مالك. وهو في صحيح البخاري بلفظ «يصيبك» بالياء، برقم ٣٦٠٠، باب مناقب أبي طلحة، كتاب المناقب، وبرقم٣٨٣٧، باب «إذ همّت طائفتان منكم..»، كتاب المغازي. وفي صحيح مسلم بلفظ «لا يصبْك»، برقم ١٨١١، باب غزوة النساء مع الرجال، كتاب الجهاد.

(٧) الحديث في الأوسط لابن المنذر برقم ١٨٧١، رواه أبو هريرة، باب ذكر النهي عن إتيان الجماعة لآكل الثوم. وهو في شرح الكافية الشافية لابن مالك ٣/١٥٥٢، وأوضح المسالك لابن هشام ٤/١٦٥. ونبّه النووي في شرحه على مسلم ٥/٤٩ قائلاً: «هُوَ بِتَشْدِيدِ نُون يُؤْذِيَنَّا. وَإِنَّمَا نَبَّهْت عَلَيْهِ، لِأَنِّي رَأَيْت مَنْ خَفَّفَهُ ثُمَّ اِسْتَشْكَلَ عَلَيْهِ إِثْبَات الْيَاء مَعَ أَنَّ إِثْبَات الْيَاء الْمُخَفَّفَة جَائِز عَلَى إِرَادَة الْخَبَر».

(٨) شرح التسهيل لابن مالك ٤/٤٣-٤٤. وانظر المقاصد الشافية ٦/٧٦.

(٩) المقاصد الشافية ٦/٧٦.

وبذا نرى الشّاطبيّ متوسطاً في موقفه من الاحتجاج بالحديث الشّريف كما وصفه البغداديّ[1] (ت ١٠٩٣هـ). وفي الكلام التّالي ما يتمّ البحث في موقف الشّاطبيّ مِن منهج ابن مالك في الاحتجاج.

موقف الشّاطبيّ من احتجاجه بكلام العرب:

كلام العرب هو المادّة الأولى الّتي أقام عليها النّحويّون استقراءهم، وكانت مَعيناً لكلّ ما قدموه من قواعد وأصول.

وكلام العرب ضربان: شعر، ونثر.

أمّا احتجاج ابن مالك بالشّعر، فنجد الشّاطبيّ يقف مطوّلاً عند مسألة الضّرورة في منهجه، ويرى أنّه «غير مصيب في قاعدته في اعتبار ما في الشّعر من الضّرورات اعتبار ما يجوز تبديله أو لا يجوز. وأمّا اعتماده على الشعر مجرّداً من نثر شهير يضاف إليه أو يوافق لغة مستعملة يحمل ما في الشّعر عليها، فليس بمعتمد عند أهل التّحقيق؛ لأنّ الشّعر محلّ الضّرورات»[2].

ويصرّح بموقفه من مذهبه ذاك قائلاً: «هذا المذهب من المذاهب الواهية الّتي يجب ألاّ يُلتفتَ إليها، ولم أرَ أحداً من شيوخنا الحُذّاق ممّن سمعت كلامه في المسألة يرتضي ما ارتضاه ابن مالك ويسلّمه»[3].

وفي كلام الشّاطبيّ بعض المعاني الّتي سبقه أبو حيّان[4] إليها؛ فقد خالف الشّاطبيّ ابن مالك في جواز وصل الألف واللاّم الموصولة بالفعل المضارع، والقياس على ما جاء من قول الشاعر:

مَا أَنْتَ بِالْحَكَمِ التُّرْضَى حُكُوْمَتُهُ ... وَلاَ الأصِيلِ ولا ذِي الرَّأْيِ والْجَدَلِ

وقول الطّهويّ:

يَقُولُ الخَنَا وأَبغَضُ العُجْمِ نَاطِقاً ... إِلَى ربِّه صَوْتُ الْحِمَارِ اليُجَدَّعُ

فقال: «وعندي أنّ مثل هذا غير مخصوص بالضّرورة لتمكّن قائل الأوّل أنْ يقول:

(١) خزانة الأدب للبغدادي، تحقيق هارون ١٢/١. وانظر الاقتراح للسيوطي ٨٩- ٩٩.

(٢) المقاصد الشافية ٤٠٥/٣.

(٣) المصدر السابق ٤٩٩/١.

(٤) انظر منهج السالك في الكلام على ألفية ابن مالك لأبي حيان ٣٠، ومقدمة المحقق بركات لكتاب تسهيل الفوائد لابن مالك٤٨.

مَا أَنْتَ بِالْحَكَمِ المَرْضِي حُكُومَتُهُ ولتمكّن القائل الثّاني منْ أن يقول:
إِلَى رَبِّنَـا صَوْتُ حِمَـارٍ يُجَدَّعُ
وقال: وإذا لم يفعلوا ذلك مع استطاعته ففي ذلك إشعار بالاختيار وعدم الاضطرار.»[1].

ويرى الشّاطبيّ أنّ خطأ ابن مالك في ذلك واضحٌ جدّاً[2]، وأنّ ما يذهب إليه في الضّرورات باطلٌ من خمسة أوجه:

الأوّل مخالفة الإجماع: فقد اتّفق النّحاة على «أنّ ما اختصّ بالشّعر لا يُستعمل في الكلام، ولا يعدّ كالمستعمل فيه إذا أمكن الخروج عن الضّرورة بتبديل أو تحريف، وهو الّذي خالف فيه النّاظم»[3]. ومخالفة إجماع النّحويّين «باطل باتّفاق أهل العلم»[4].

الثّاني فهم النّحويّين لمعنى الضّرورة: فليس معناها عندهم «أنّه لا يمكن في الموضع غير ما ذكر، إذ ما من ضرورة إلاّ ويمكن أن يُعوَّض من لفظها غيره من الألفاظ الصّحيحة الجارية على القياس المستمرّ، ولا ينكر هذا إلاّ جاحد لضرورة العقل»[5]. وفي نفي الضّرورة عن الشّعر العربيّ «خلاف الإجماع والبديهة»[6].

الثّالث اعتماد الضّرورة في مواطن الارتجال: «فالشّاعر قد لا يخطر بباله إلاّ لفظةُ ما تضمّنَهُ النّطق به في ذلك الموضع إلى زيادة أو نقص أو غير ذلك، بحيث يتنبّه غيره إلى أن يحتال في شيء يزيل تلك الضّرورة»[7].

وما يذهب إليه النّاظم «لا يُمكنُ. وإن فرضنا إمكانه في بعض الأحوال فلا يمكن في جميع الأحوال بل في بعضها، وذلك حين ينصرفون إلى التّنقيح والتّلوّم على رياضته، وهذا عند العرب قليلٌ كزهير في حوليّاته. أمّا في حال الضّيق كمواطن الخطابة والتّهاجي وإجابة الخصوم والمواقف الّتي يفجأ فيها الارتجال من غير توسعة كحسّان بن ثابت ﷺ وغيره من الشّعراء الّذين جُنّوا في مواطن الارتجال جنوناً، فمثل هذه الأحوال لا يمكن فيها ذلك».[8]

الرّابع عناية العرب بالمعنى ومقتضى الحال: «فقد تكون للمعنى عبارتان أو أكثر، منها واحدة يلزم فيها ضرورة، إلاّ أنها مطابقة لمقتضى الحال، ومفصحة عنه على أوفى ما يكون،

---

(1) المقاصد الشافية ٤٨٨/١.
(2) المصدر السابق ٤٨٩/١.
(3) المقاصد الشافية ٤٩٣/١.
(4) المصدر السابق ٤٩٢/١.
(5) المصدر السابق ٤٩٤/١.
(6) المصدر السابق ٤٩٤/١.
(7) المصدر السابق ٤٩٤/١-٤٩٥.
(8) المصدر السابق ٤٩٥/١.

والّتي صحّ قياسها ليست بأبلغ في ذلك من الأخرى، ولا مرية في أنّهم في هذه الحال يرجعون إلى الضّرورة، إذ كان اعتناؤهم بالمعاني أشدَّ من اعتنائهم بالألفاظ»[١] .

«وقد تساهل ابنُ مالك عفا الله عنه في هذا الموضع حتّى أهمل ما يعتبره أهلُ البيان، بل زاد في ذلك إلى أن أخرج البيت بتقديره عن معناه إلى معنى آخر»[٢]، وذلك كما فعل في باب «كان» وذهابه إلى جواز حذف نونها مطلقاً[٣]، موافقاً ليونس، ومخالفاً لسيبويه[٤] الّذي اشترط مجيء متحرك بعدها، محتجّاً بقول الشّاعر:

فَإِنْ لَمْ تَكُ الْمِرْآةُ أَبْدَتْ وَسَامَةً ... فَقَدْ أَبْدَتِ الْمِرْآةُ جَبْهَةَ ضَيْغَمِ

وأنّه يمكن أنْ يقول:

فَإِنْ تَكُنِ الْمِرْآةُ أَخْفَتْ وَسَامَةً

وبقوله:

إذا لَمْ تَكُ الْحَاجَاتُ مِنْ هِمَّةِ الفَتَى ... فَلَيْسَ بِمُغْنٍ عَنْهُ عَقْدُ التَّمَائِمِ

وأنّه يمكن أنْ يقول:

إِذَا لَمْ يَكُنْ مِنْ هِمَّةِ المَرْءِ مَا نَوَى

«وهذا ما لا مزيد عليه في التّعسّف وتحريف المعنى وقلب المقصود»[٥].

الخامس: العناية بالوزن: فـ«العرب قد تأتي بالكلام القياسيّ لعارضِ زِحافٍ فَتَستَطِيبُ المُزاحف دون غيره، أو بالعكس فتركب الضّرورة لذلك»[٦].

فمن العرب «فرقة حافظت على الوزن حتى ارتكبت من أجله زيغَ الإعراب وارتكاب الضّرورة».[٧]

وينبّه الشّاطبيّ على أنّ ابن مالك في بعض المواضع ناقض نفسه، وخالف قاعدته الّتي ارتضاها في مذهبه، ومن ذلك جعله اسم «كأن» المخفّفة ثابتاً غير محذوف ولا منويّ كما كان في حين تثقيلها، وجعل منه رواية من روى بيت ابن صريم اليشكري:

وَيَوْماً تُوَافِينَا بِوَجْهٍ مُقَسَّمٍ ... كَأَنْ ظَبْيَةً تَعْطُو إِلَى وَارِقِ السَّلَمْ

(١) المقاصد الشافية ١/٤٩٥.

(٢) المصدر السابق ١/٤٩٦.

(٣) شرح التسهيل لابن مالك ١/٣٦٦-٣٦٧. وانظر المقاصد الشافية ١/٤٩٦.

(٤) كتاب سيبويه ٢/٢٨٩.

(٥) المقاصد الشافية ١/٤٩٦.

(٦) المصدر السابق ١/٤٩٧.

(٧) المصدر السابق ١/٤٩٧.

بنصب «ظبية»، وخبرها في هذه الرّواية محذوف للعلم به، تقديره: كأن ظبيةً تعطو هذه المرأةُ.

«وفي هذا الكلام ما يشعر بأنه سماع وليس بقياس... لكن يلزم على طريقته المتقدّمة له أن يكون هذا من قبيل المسموع؛ إذ ليس ما يضطّره لتمكن الشّاعر من أن يقول: «كأن ظبيةٌ تعطو»، فالظّاهر أنّه أغفل عن إعمال تلك القاعدة المقرَّرة عنده ونعمّا فعل»[1].

ومثل ذلك ما ذهب إليه في حديثه عن دخول الألف واللاّم زائدة للضّرورة [2].

وحديث الشّاطبيّ عن الضّرورة في منهج ابن مالك حديثٌ مستفيض، فكان أبرز ما تجلّى في موقف الشّاطبيّ من منهج ابن مالك في الاحتجاج بالشّعر.

وأمّا موقف الشّاطبيّ من احتجاجه بالنّثر من كلام العرب، فقد حرص الشّاطبيّ فيه على إيضاح قواعده وأصوله الّتي يستند إليها في بيان موقفه وما يذهب إليه، فإثبات السّماع أو نفيه سهلٌ يسير؛ «لأنّه نقلٌ وإخبار عن أمر محسوس لا ينكره عاقل»[3]. «وأمّا إثباته أو نفيه من جهة ما يُقاس عليه أو لا يقاس فليس بالسّهل ولا باليسير. فالّذين اعتنوا بالقياس والنّظر فيما يُعدّ من صُلب كلام العرب، وما لا يُعدّ لم يثبتوا شيئاً إلاّ بعد الاستقراء التّام، ولا نفوه إلاّ بعد الاستقراء التّام. وذلك كلّه مع مزاولة العرب ومداخلة كلامها، وفهم مقاصدها إلى ما ينضمّ إلى ذلك من القرائن ومقتضيات الأحوال الّتي لا يقوم غيرها مقامها. فبعد هذا كلّه ساغ لهم أن يقولوا: «هذا يُقاس وهذا لا يقاس»، و«هذا يقوله مَن لا يقول كذا»، و«هذا ممّا استُغني عنه بغيره».. إلى غير ذلك من الأحكام العامّة الّتي لا يفضي بها إلاّ مَن اطّلع على مآخذ العرب وعرف مآل مقاصدها»[4].

«فالمتقدّم أعرف بمآخذ هذا الكلام من المتأخّرين، ولذلك نرى الحُذّاق يعتنون بقواعد المتقدّمين، ويتحامون الاعتراض عليهم، بل يقلّدون نقلهم وقياسهم، ويحتجّون لهم ما استطاعوا مراعاة لهذه القاعدة، فيظنّ الشّادي في النّحو أنّ ذلك من باب التّعصّب للمذهب، وليس كذلك»[5].

---

(١) المقاصد الشافية ٢/٤١١.

(٢) المقاصد الشافية ١/٥٦٧-٥٦٩.

(٣) المصدر السابق ٤/٤٩٢.

(٤) المصدر السابق ٤/٤٩٢-٤٩٣.

(٥) المصدر السابق ٤/٤٩٤-٤٩٥.

وأمام ذلك يلتزم الشّاطبيّ بالوقوف على ما قاله المتقدّمون(١)، ويمعن النّظر في احتجـاج ابن مالك وما بنى عليه:

فإن وجد خلاف ما قالوه، وتأيّد الأمر بالسّماع لم يسعه إلاّ موافقة النّاظم ومخـالفتهم؛ لأنّ «السّماع إذا أثبته ثقةٌ لم يطّرح بسبب أنّ ثقةً آخر لم يثبته، لعدم اطّلاعه عليه، وعدم علمه به لا يدلّ على عدمه»(٢). وذلك في مثل موافقته للنّاظم في أنّ «سـوى» ليست لازمة النّصب على الظّرفيّة، بعد أن استشهد بحكاية ابن الأنباري (ت ٥٧٧هـ) عن الفرّاء (ت ٢٠٧هـ): «أتاني سواؤك»(٣)، و«أتيت سواك»(٤) أي: غيرك.

وإنْ لم يجد من السّماع ما يؤيّد ما ذهب إليه، اعتمد قول المتقدّمين وخالف المؤلّف، ما لم يظهر له وجه آخر. ومثل ذلك في مخالفة النّاظم في إطلاقه القول في مجيء الفعل الثّلاثـيّ في التّعجّب فالنّاظم يحكم بالاطّراد وقياس ما لم يُسمع منه على ما سُمِعَ، ما لم يَمنـع مـانعٌ آخر(٥)، بنـاءً على أنّ النّدور فيما استُعمل منها لا يثبت إلاّ نادراً، إذ زعم أنّ أكثر النّحويّين يجعلون من شواذّ التّعجّب: «ما أفقره» و«ما أشهاه»، و«ما أحياه»، و«ما أمقته» بناء على أنّ الثّلاثيّ منها لم يُستعمل. قال: وليس الأمر كما زعموا، بل اسـتعملت العـرب: «مَقُـتَ»، و«فَقُرَ»، و«شَهِيَ»، و«حَيِيَ»(٦). فيرى الشّـاطبيّ أنّ المتقدّمين «لم يدّعوا في «ما أفقـره» وأخواته أنّه شاذٌّ إلاّ بعد أن عرفوا بالاستقراء التّام أنّ قائله لا يتكلّم بـ«فقر» ونحـوه، وإن تكلّم به ففي شعر أو نادر كلام وما لا ينبني عليه القياس»(٧). «والحاصل أنّ مـا اسـتدرك المتأخّرون هنا غير مخلّص، وابن مالك منهم»(٨).

وقد يسكت الشّاطبيّ أمام المسألة ولا يقطع فيها بنفي ولا إثبات إن حصل له في الاستقراء شكٌّ يستند إلى سبب. وذلك كموقفه من حكاية النّاظم للفصل بين فعـل التّعجّـب ومعمولـه بالظّرف والمجرور قياساً(٩)، محتجّاً من النّثر بقول عليّ بن أبي طالب ﷺ حين مرّ بعمّار ﷺ

(١) انظر كلام الشّاطبي وتفصيله في المصدر السابق ٤/٤٩٣-٤٩٤.

(٢) المقاصد الشافية ٤/٤٩١.

(٣) الإنصاف ١/٢٩٨.

(٤) القول عن الفراء في شرح الألفيّة لابن الناظم، تحقيق عبد الحميد السيد عبد الحميد ٣٠٥. وانظر تفسير الخليل للقـول فـي كتاب سيبويه ١/٣٧٧.

(٥) شرح التسهيل لابن مالك ٣/٤٦.

(٦) المقاصد الشافية ٤/٤٩١-٤٩٢. وانظر شرح التسهيل لابن مالك ٣/٤٦.

(٧) المقاصد الشافية ٤/٤٩٢-٤٩٣.

(٨) المصدر السابق ٤/٤٩٤.

(٩) المصدر السابق ٤/٥٠١.

فمسح التّراب عن وجهه وقال: «أعْزِزْ عَلَيّ أبا اليقظان أنّي أراك صَريعاً»، ففصل بـ«عليّ» والمنادى. وقول عمرو بن معد يكرب: «لله درُّ بني سُلَيم ما أحْسَنَ في الهيجاء لقاءَها، وأكْرَمَ في الأزمات عطاءَها، وأثْبَتَ في المَكْرُمات بقاءَها». وحكاية المبرّد[1](ت٢٨٦هـ) وابن السّرّاج[2](ت ٣١٦هـ): «ما أحْسَنَ بالرّجُلِ أنْ يفعلَ كذا». فيقول الشاطبي معلّقاً: «وهذا التّقرير محتمل لأن يكون معتَبَراً في القياس، فيقاس الفصل بالظرف والمجرور، ولأن يكون غير معتَبَر لقلّة ما جاء في السّماع من ذلك»[3].

ويجدر بنا ونحن نختم الحديث عن مسألة الاحتجاج بين ابن مالك وبين الشّاطبيّ أن نلفت الانتباه إلى قضيّة أثارها بعض المعاصرين كالأستاذ عباس حسن[4] والأستاذ سعيد الأفغاني[5] والأستاذ أحمد عبد العظيم عبد الغني[6]، وهي أنّ أهل اللّغة والنّحو لم يصل إليهم من كلام العرب إلاّ قليله، ولو جاءهم كثيره لظفروا بعلم جَمٍّ وافر، كما قال أبو عمرو بن العلاء (ت١٥٤هـ) في مقالته المشهورة: «ما انتهى إليكم ممّا قالتْه العَرَبُ إلا أقلُّه، ولو جاءكم وافراً لجاءكم عِلمٌ وشِعرٌ كثير»[7].

وعلى ذلك فما وصل إلى الشّاطبيّ ممّا يؤيّد احتجاجه أثبته ورجّحه وقاس عليه، فإن لم يصله من السّماع ما يؤيّد الشّاهد المختلَف فيه عدّه شاذّاً لا يُقاس عليه..!

ورغم هذا يبقى الشّاطبيّ متحرّياً الصّواب والعدل ما أمكنه إلى ذلك سبيل، غير مجافٍ الحقيقة إن ثبت لها دليل.

الخاتمة:

تبيّن ممّا سبق أنّ الشّاطبيّ شديد العناية بالمسموع، وقف عنده ليحتجّ به، ويدحض رأي مَن يخالفه مستنداً إليه، إذ «يجب الوقوف مع السّماع؛ لئلاّ ندّعي على العرب ما لا نعرف»[8]. فإن اجتمع له ما يحتجّ به من السّماع أجرى القياس عليه غيرَ ناظر في مذهب

---

(١) المقتضب للمبرد ١٨٧/٤.

(٢) الأصول لابن السراج ١٢٦/١.

(٣) المقاصد الشافية ٥٠٢/٤.

(٤) اللغة والنحو بين القديم والحديث لعباس حسن ١٠٤-١١٣.

(٥) في أصول النحو لسعيد الأفغاني ٣٢-٤٥. وانظر بحث: «وللأفغاني رأي في الاحتجاج بالقراءات» للدكتور إبراهيم عبد الله المنشور في مجلة التراث العربي بدمشق، العدد ٩٢، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

(٦) القاعدة النحوية، أحمد عبد العظيم عبد الغني، ١٤-٣٥.

(٧) طبقات فحول الشعراء لابن سلام، شرحه محمود محمد شاكر ٢٥/١.

(٨) المقاصد الشافية ٥٩٩/٣.

مَن سبقه مِن النّحاة في المسألة، فعنده «لا مقال لأحد - لسيبويه ولا لغيره - مع السّماع. ومَنْ حفظ فمحفوظُه حجّةٌ على مَنْ لم يحفظ»[1]. والقياس عنده يسقط دون سماع[2]؛ لأنّ «القياس تابعٌ للسّماع من العرب، فالسّماع هو الحاكم على القياس»[3].

فالشّاطبيّ جعل السّماعَ أصلاً يعتمد عليه، ووافقَ مذهب ابن مالك في الظّاهر؛ لأنّ «جميع ما استدلّ به النّاظم أو استدلّ له به مبناه على السّماع»[4] كما يرى الشّاطبيّ.

والصّحيح أنّ السّماع الّذي يبني عليه ابن مالك القاعدة النّحويّة واللّغويّة مخالفٌ أحياناً للسّماع الّذي يستدلّ به الشّاطبيّ ويقيس عليه؛ لأنّ السّماع عند الشّاطبيّ إذا «لم يكثر كثرة يقاس عليها، ولا ساعده نظر يعتمد عليه فلا ينبغي القول عليه»[5].

والقاعدة الصّحيحة في الأصول العربيّة «هي أنّ الشّيء إذا قلّ في السّماع فلا يخلو أن يكون مقبولاً في القياس أو لا. فإن كان مقبولاً في القياس ولا معارِض له استوى مع ما كثر في القياس عليه مطلقاً. وإن كان غير مقبول في القياس لوجود ما ينتقضه ويعارضه فهذا هو الّذي قد يُوقف على السّماع في بعض المواضع، وقد يُطلق القياس فيه على استضعاف، وذلك بحسب قوّة المعارِض وضعفه. وإذا ثبت ذلك ونظرتَ عامّةَ ما يُطلق النّاظم فيه القياسَ على قلّة، وجدته معارضاً بما يُضْعِفُ قياسَه»[6].

ومثل ذلك الخلاف الّذي قد يعرض بين النّحاة عائدٌ في إشارات الشّاطبيّ إلى اضطراب المفاهيم المتعلّقة بالمادّة المسموعة المحتجّ بها[7]. وذلك حقّ يلحظه المتأمّل في التّراث النّحويّ لابن مالك ومَن قبله، إذ لن يجد فيه دلالة ثابتة لبعض المصطلحات[8]. فـ«ما لا يطّرد» مثلاً له تسميات كثيرة في تراثنا النّحويّ القديم؛ منها النّادر، والشّاذّ، والقليل، والرديء..[9] وقد تتداخل دلالة هذه المصطلحات أو تختلف لعدم وجود معايير واضحة

(١) المصدر السابق ٤/١٢٩.
(٢) المصدر السابق ٢/٤١٨.
(٣) المصدر السابق ٣/٤٠١.
(٤) المصدر السابق ٣/٤٠١.
(٥) المقاصد الشافية ٣/١٩٨.
(٦) المصدر السابق ٢/٢٥١.
(٧) المصدر السابق ٣/٤٥٥-٤٥٨، ٤/٤٩٢-٤٩٣.
(٨) حول اختلاف موقف النحاة من بعض المصطلحات انظر «الشاذ عند أعلام النحاة تعليله وتأويله والاستدلال به ورده، للباحث محمد عبدو فلفل»، و«القاعدة النحوية» للدكتور محمود الجاسم ٥٦-٦٧.
(٩) حول معالجة موقف النحاة مما لم يطرد انظر بحث «ما لم يطرد في قواعد النحو والصرف عند أعلام النحاة حتى القرن السابع الهجري، للباحث محمد عبدو فلفل، رسالة دكتوراة بجامعة دمشق، مكتبة كلية الآداب، ١٩٩٣م».

ودقيقة عندهم، ولولا اختلاف الفهم لمثل هذه المصطلحات لَما كان الخلاف بينهم، إذ «لا تضرّ العبارات إذا عُرِف الاصطلاح فيها»[1] على حدّ تعبير الشّاطبيّ.

وعلى هذا النحو من الدّقّة والوضوح نجد في شرحه ومذهبه تفصيلاً وتعليلاً لم نجده في بقيّة الشروح، وبه تأثّر مَن بعده من شـرّاح الألفيّة وغيرهم من النّحاة، ونهلوا من مادّته، كالأزهريّ[2] (ت ٩٠٥هـ)، والسّيوطيّ[3] (ت ٩١١هـ)، والأشموني[4] (ت ٩١٤هـ)، والبغداديّ[5] (ت ١٠٩٣هـ)، والصّبّان[6]. (ت ١٢٠٦هـ).

النتائج:

رصد هذا البحث رأي ابن مالك والشّاطبيّ في الاحتجاج بالقراءات القرآنية، والحديث الشريف، وكلام العرب، والخلاف الّذي قام بين النّحاة في هذه المسائل، ونخلص من هذا البحث إلى نتائج هي:

١- التزام الشّاطبيّ منهج المحقّقين في شرحه.

٢- اعتدال الشّاطبيّ في موقفه من منهج ابن مالك في الاحتجاج.

٣- اختلاف النّحاة في مسائل الاحتجاج يظهر عدم اتفاقهم في الأصل على بعض مفاهيم القياس والسّماع.

٤- القراءات والحديث الشّريف مصدر مهمّ من مصادر الاحتجاج، وبعضها أبلغ في الدقة والصحّة والضّبط من غيرها من كلام العرب.

٥- قواعد النّحويّين، ولا سيّما البصريّين، لا تحمل صفة القدسيّة، إذ مردّها إلى البشر الّذين يعتريهم النّقص والخطأ. وشهرة المذهب لا تعني صوابه من ناحية، ولا تعني خطأ ما عداه من ناحية أخرى.

٦- لا ينبغي مخالفة المتقدّمين دون الإتيان بالحجّة والبيّنة الّتي لا شكّ فيها؛ لأنّهم أعرف بكلام العرب ومآخذه.

٧- ما انتهى إليه النّحاة من قواعد العربيّة لم يقم على استقراء كلّ ما قاله العرب، إنّما قام على النظر فيما انتهى إليهم من كلام العرب. وليس ما انتهى إليهم هو جميع ما قالته العرب، وعلى ذلك فالنّحو العربيّ لا يصف العربيّة بل بعضها.

---

(١) المقاصد الشافية ٤٥٨/٣.

(٢) شرح التّصريح على التّوضيح للأزهري ٤٨/١.

(٣) همع الهوامع للسيوطي، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ٤٢٥/٢.

(٤) منهج السالك إلى ألفية ابن مالك للأشموني، تحقيق عبد الحميد السيد محمد عبد الحميد ٥٦/١.

(٥) خزانة الأدب ١٢/١، ٣٣، ١٤٨، ٢٠٦، ٢٧٧.. وغيرها كثير.

(٦) حاشية الصبان على شرح الأشموني ٣٧/١، ٨٥، ١٠٣، ١٠٥، 256 ... وغيرها كثير.

المصادر والمراجع

ـ القرآن الكريم.

– ارتشاف الضَّرَب من لسان العرب، لأبي حيان الأندلسي، تحقيق د.رجب عثمان محمد، مراجعة د.رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.

– الأصول لابن السراج، تحقيق د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

– إعراب القرآن للنحاس، تحقيق زهير غازي زاهد، عالم الكتب، لبنان، ط٣، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٨م.

– إعراب القراءات السبع وعللها، لابن خالويه، تحقيق د. عبد الرحمن العثيمين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.

– الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، ١٩٨٠م.

– الاقتراح، للسيوطي، قرأه وعلّق عليه د. محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية، مصر، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٦م.

– أمالي ابن الحاجب، تحقيق د. فخر صالح سليمان قدارة، دار الجيل، بيروت، دار عمار، عمّان، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م.

– الإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، دمشق، لا ط، لا ت.

– أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام الأنصاري، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة، لا ط، لا ت.

– تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، لابن مالك، تحقيق محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي، لا ط، ١٣٨٧هـ، ١٩٦٧م.

– حاشية الصبان على شرح الأشموني، دار الفكر، بيروت، لا ط، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

– الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه، تحقيق د. عبد العال سالم مكرّم، دار الشروق، ط٣، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

– الحجة للقراء السبعة، الفارسي، تحقيق بدر الدين قهوجي وبشير جويجاتي، دار المأمون للتراث، دمشق، ط١، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

– الحلل في إصلاح الخلل، للبطليوسي، تحقيق سعيد عبد الكريم سعودي، دار الطليعة، بيروت، لا ط، لا ت.

– خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، للبغدادي، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٩٨٩م.

– الخصائص، لابن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت، لا ط، لا ت.

– السبعة في القراءات، لابن مجاهد، تحقيق د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٤٠٠هـ.

- الشاذ عند أعلام النحاة تعليله وتأويله والاستدلال به ورده، للباحث محمد عبدو فلفل، مكتبة الرشد بالرياض، ط١، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.

- شرح ألفية ابن مالك، للمرادي، تحقيق د. فخر الدين قباوة، دار مكتبة المعارف، بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.

- شرح ألفية ابن مالك، لابن الناظم، تحقيق د. عبد الحميد السيد محمد عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، لا ط، لا ت.

- شرح التسهيل لابن مالك وولده، تحقيق د. عبد الرحمن السيد، ود.محمد بدوي المختون، دار هجر، ط١، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

- شرح التّصريح على التّوضيح على ألفية ابن مالك، خالد الأزهري، دار الفكر، لا ط، لا ت.

- شواهد التوضيح والتّصحيح لابن مالك، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار العروبة، القاهرة، لا ط، لا ت.

- شرح الكافية الشّافية لابن مالك، تحقيق د. عبد المنعم هريدي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، لا ط، لا ت.

- شرح النووي على مسلم، دار إحياء التراث، بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ.

- صحيح البخاري، تحقيق د. مصطفى البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

- صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت، لا ط، لا ت.

- طبقات فحول الشّعراء، لابن سلام، شرحه محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، لا ط، لا ت.

- في أصول النحو، لسعيد الأفغاني، دار الفكر، لا ط، لا ت.

- القاعدة النحوية، أحمد عبد العظيم عبد الغني، دار الثقافة، القاهرة، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

- القاعدة النحوية، د.محمود حسن الجاسم، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.

- الكتاب لسيبويه، مكتبة المتنبي، القاهرة، نسخة مصورة عن الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق، ١٣١٦هـ.

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل، الزمخشري، مذيل بحاشية الإمام العلامة أحمد بن محمد المعروف بابن المنير وتخريج أحاديث الكشاف للإمام الزيلعي، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا.ط، ١٤٠٧هـ.

- اللغة والنحو بين القديم والحديث، عباس حسن، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٩٧١م.

- مسند أبي يعلى، تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط١، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

- معاني القرآن للفراء، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي نجار وعبد الفتاح شلبي، الدار المصرية، القاهرة، لا ط، لا ت.

- معاني القرآن وإعرابه للزجاج، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

- معجم المؤلفين لعمر كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا ط، لا ت.

- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام الأنصاري، تحقيق د. مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، ومراجعة الأستاذ سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.
- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق د.العثيمين وآخرين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.
- المقتضب، للمبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، لا ط، لا ت.
- منهج السالك إلى ألفية ابن مالك، علي الأشموني، تحقيق عبد الحميد السيد محمد عبد الحميد، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، لا ط، لا ت.
- منهج السالك في الكلام على ألفية ابن مالك، لأبي حيان الأندلسي، تحقيق سيدني غليزر، المؤسسة الأمريكية الشرقية، ميتشغان، ١٩٤٧م.
- همع الهوامع، جمال الدين السيوطي، تحقيق عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر، لا.ط، لا ت.

البحوث المنشورة

- الاحتجاج بالقراءات في شروح ألفيّة ابن مالك، بحث للدكتور محمود نجيب، نشر في مجلة التراث العربي الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد ٨١-٨٢.
- وللأفغاني رأي في الاحتجاج بالقراءات، بحث للدكتور إبراهيم عبد الله، نشر في مجلة التراث العربي الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد ٩٢.

الرسائل الجامعية

- ما لم يطرد في قواعد النحو والصرف عند أعلام النحاة حتى القرن السابع الهجري، للباحث محمد عبدو فلفل، رسالة دكتوراة بجامعة دمشق، مكتبة كلية الآداب، ١٩٩٣م.

الزيادة عند النحويين
مفهومها وأقسامها

سناء الريّس

تمهيد:

تناول أصحاب العربية ظاهرة زيادة الكلم في تصانيفهم على اختلاف موضوعاتها، فكان لها نصيب وافر من اهتمام النحاة والبلاغيين [(١)] وأصحاب اللغة الذين أشاروا إليها على أنها «سُنَّة من سُنَن العرب في كلامهم»[(٢)].

ومجال هذا البحث دراسةُ هذه الظاهرة عند النحويين، والنظر إلى ما هو أبعد من تَعْداد الزوائد وبيان مواضعها، إذ ليس من العسير على طالب ذلك أن يقف على معظمه في مظانّه من المصنفات النحوية قديمِها وحديثِها.

ومن ثمة وجّهتُ البحثَ إلى الكشف عن مفهوم الزيادة، واختلاف النحويين في بعض جزئياته، ثم دراسة أقسام الزيادة، والأسس التي حكم النحاة على هَدْيها بزيادة كلٍّ من الحرف

(١) انظر: أسرار البلاغة ٣٦٢ وما بعدها، الإيضاح في علوم البلاغة ٤٥٤- ٤٥٥، وعروس الأفراح ٢/٢٠٣- ٢٠٥.

(٢) انظر: الصاحبي ٣٣٩- ٣٤٠، و فقه اللغة ٣٧١- ٣٧٥.

والاسم والفعل، وسعيت إلى تمييز المقيس المطّرد من الشاذ أو المختصّ بالضرورة على أساس قواعد كليّة أشار إليها النحاة في مصنفاتهم.

مفهوم زيادة الكَلِم عند النحاة:

لم يضع النحاة حَدّاً جامعاً للزيادة، على سَعَةِ دَوْر هذا المصطلح ووفرة أمثلته في كلامهم، بيد أنهم رسموا حدود هذه الظاهرة وأرسوا مفهومها من خلال ما علّقوا به على مواضعها وشواهدها.

وقد بدأ التنبيه على الزوائد مع بداية التصنيف في النحو، وذلك حين وقف، النحاة في بعض أساليب العربية على ألفاظ تُقْحَم في الكلام لا تكون رُكْناً في إقامة المعنى ولا في تمامه، وليست تُحْدِث معنى إلا التأكيد[1]، فاصطلحوا على تسمية هذا الضَرْبِ من الألفاظ «زائداً»، وذلك نحو «مِنْ» في قولنا «ما أتاني مِنْ أحَدٍ»، «لأنَّ معنى «ما أتاني أحَدٌ» و«ما أتاني مِنْ أحَد» واحدٌ، ولكنّ «مِنْ» دخلَتْ هنا توكيداً، كما تدخل الباء في قوله: «كفى بالشيب والإسلام» وفي «ما أَنت بفاعل» و«لستُ بفاعل»»[2].

ونحو «أنْ» التي «تقع زائدة توكيداً، كقولك: «لمّا أنْ جاء ذهبْتُ» و«واللهِ أنْ لو فَعَلَ لفعلْتُ»، فإنْ حُذِفَتْ لم تُخْلِلْ بالمعنى»[3].

وأمثلة الزوائد كثيرة، تَمسّ أقسام الكلم الثلاثة: الحرف والاسم والفعل، بيد أنها جميعاً لا تكاد تخرج عن كونها ألفاظاً دَخَلَتْ في الكلام لتوكيده ولم يتغيّر بدخولها أصلُ المعنى.

وللزيادة في كلامهم مصطلحات مترادفة، تنبئ إلى حَدٍّ بعيد عن أغراض هذه الظاهرة وخصائصها، فهم يسمّون الزائد لَغْواً [4] وحَشْواً [5] وصِلَة [6] ومُلْغىً [7]:

---

(١) انظر: الكتاب ٢٦/٢، ١٧٥، ٣١٦، ٢٢٥/٤، والمقتضب ٤٩/١، والأصول ٢٥٧/٢، وشرح كتاب سيبويه للسيرافي ٧٦/٤،وسرّ الصناعة ١٣٣، وشرح المفصل لابن يعيش ١٢٨/٨، وشرح الكافية للرضي ١٩٠/٤.

(٢) الكتاب ٣١٦/٢.

(٣) المقتضب ٤٩/١.

(٤) انظر: الكتاب ٣٩٧/٢، ٧٦١٣، ٢٢٠١٤، ٢٢١، ٢٢٢، ومعاني القرآن للفراء١٧٦/١، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ١٢٧/٢، ١٣٧، وأمالي ابن الشجري ٥٦٦/٢.

(٥) انظر: معاني القرآن للفراء ٥٨/١، وشرح القصائد السبع الطوال لابن الأنباري ٣٥٣.

(٦) انظر: معاني القرآن للفراء١٨/١، ٢١، ٤٦، ٩٥، ١٢٠، ٢٤٤، ومعاني القرآن للأخفش ٣٢١، وشرح القصائد السبع الطوال ٥٧٩، وأمالي ابن الشجري ٢٨٩/٢.

(٧) انظر: الكتاب ١٥٣/٢، والمقتضب ١١٦/٤، ومعاني القرآن للفراء ٥١/١، ٦١، وشرح القصائد السبع الطوال ٣٥٣، وأمالي ابن الشجري ٥٦١/٢.

ــ أما اللغو ففيه إشارة إلى ما سلف من أنَّ الزوائد لا تفيد إلا تقوية معنى ثابت وتأكيده، وهو في اللغة: «السقط، وما لا يُعْتَدُّ به من كلام وغيره »، قال سيبويه (ت ١٨٠هـ) في كلامه على «ما»: «وتكون توكيداً لَغْواً، وذلك قولك: «متى ما تأتني آتك»، وقولك: «غضبْتُ مِنْ غيرِ ما جُرْمٍ»، وقال الله عزّ وجلّ: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ﴾(المائدة٥/١٣)، وهي لَغْوٌ في أنها لم تُحْدِثْ إذ جاءت شيئاً لم يكن قبل أنْ تجيء مِنَ العمل، وهي توكيد للكلام »[1].

ومثل «اللغو» في الدلالة «الحشوُ»، فإن الحشوَ من الكلام «الفضل الذي لا يُعْتَمد عليه»[2].

ــ وأما الصلة فلأن العرب تتوصّل بالزوائد – على ما نصّ النحاة- إلى تزيين اللفظ، وزيادة الفصاحة، وربما جعلوها وُصْلَةً لإقامة وزن الشعر [3]، قال ابن الشجري(ت ٥٤٢هـ) في كلامه على بيت الخنساء:

ومَنْ ظَنَّ مِمَّنْ يُلاقي الحروبَ   بأنْ لا يُصابَ فَقَدْ ظَنَّ عَجْزَا

«والباء في قولها: «بأنْ لا يُصَاب...» زائدة، كما زِيْدَت في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾ (العلق ٩٦/١٤)، ولو أسقطتها لكان الجزء بإسقاطها مخروماً، وهذا الوزن من المتقارب فوزن الجزء «فعولن»، فلو سقطَتْ الباء صار «فَعْلن»، والخَرْم إنّما يأتي في الجزء الأول من البيت»[4].

فاجتنبت الشاعرة بزيادة الباء زحافاً مُسْتَكْرَهاً، وتوصَّلَتْ بها إلى إتمام وزن البيت.

– وأما الإلغاء فمسمّى منظورٌ فيه إلى مسألة العمل، إذ يغلب على الزوائد أن تُهْمَل وإن كانت في الأصل عاملة، كإلغاء «كان» عند زيادتها في نحو «ما كان أحسن زيداً» فلا ترفع اسماً ولا تنصب خبراً[5].

وقد يُلْغَى اللفظ ولا يحكم بزيادته، نحو إلغاء «ظَنَّ» عند التوسُّط والتأخُّر [6]، وإلغاء «إذَنْ» إذا اختلّ شرطٌ مِنْ شروط إعمالها.[1]

(١) سيبويه، الكتاب ٤/٢٢١.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، حشا/١٨٠.

(٣) انظر: الإيضاح في شرح المفصل لابن الحاجب ٢/٢٢٠، وشرح الكافية للرضي ٤/٤٣٣، والأشباه والنظائر ٤/٤٥٤ وما بعدها.

(٤) أمالي ابن الشجري ١/٣٨٣- ٣٨٤.

(٥) انظر ما يأتي من الكلام على زيادة كان في موضعه من هذا البحث

(٦) انظر:الكتاب ١/١١٨- ١٢١، والمقتضب ٢/١٠- ١١، والأصول ١/١٨١، وشرح المفصل لابن يعيش ٧/٨٤- ٨٦.

أي: إنَّ مصطلح الإلغاء لا يشمل الزوائد جميعاً، ولا يقتصر عليها.

وذكر بعض النحاة أن (الصلة) و(الحشو) من عبارات الكوفيّين، و(الزيادة) و(الإلغاء) من عبارات البصريّين(٢)، وهذا التصنيف مبني على الغالب، مع ملاحظة أن مصطلح (الصلة) بمعنى (الزيادة) واقع ــ على قلة ــ في مصنفات بعض البصريين(٣)، ولا تخلو مصنفات الكوفيّين من عبارتي الإلغاء والزيادة(٤).

ولا يعدم الناظر في كلام النحاة اختلافاً بينهم في بعض ما يتّصل بفهمهم لهذه الظاهرة، ومن صور هذا الخلاف:

١ــ اختلافهم في معنى اللفظ الزائد:

إنَّ الزوائد جميعَها ألفاظٌ منقولة عن أصلها، أي إنَّ الغالب عليها أن تُستَخْدَم غيرَ زائدة، مفيدةً لمعان معروفة، فإذا زيدت جُرِّدت من معناها الأصلي في قول جمهور النحاة، وتمحّضت لإفادة معنى التوكيد (٥).

وذهب الفرّاء(ت ٢٠٧هــ) إلى أنَّ اللفظ يزاد مع بقاء معناه فيه، وأنَّ العرب تجمع بين الحرفين وهما بمعنى واحد، «...مثل جَمْع العرب بين «ما» و«إنْ» وهما جحد، قال الشاعر:

قد يَكْسِبُ المالَ الهِدانُ الجافي ... بغير لا عَصْفٍ ولا اصطرافِ (٦)

وقال آخر:

ما إنْ رأينا مِثْلَهُنَّ لمعشر ... سودُ الرؤوسِ فَوالجٌ وفيولُ (٧)

وذلك لاختلاف اللفظين يُجعَل أحدهما لغواً».(٨)

---

(١) انظر:الكتاب ١٣/٣- ١٤، والمقتضب ١٠/٢- ١١، والأصول ١٤٨/٢، وشرح المفصل لابن يعيش ١٦/٧.

(٢) شرح المفصل لابن يعيش١٢٨/٨.

(٣) منهم الأخفش وابن الشجري. انظر المواضع المثبتة في ح«٤» من الصفحة السابقة من معاني القرآن والأمالي.

(٤) منهم الفراء وابن الأنباري أبو بكر، انظر المواضع المثبتة في ح «٥» من الصفحة السابقة من معاني القرآن وشرح القصائد السبع الطوال.

(٥) انظر:الإغفال ٢٩٣/١، ومغني اللبيب عن كتب الأعاريب ٥٢.

(٦) فجمع بين (غير) و(لا) وكلاهما للنفي، والبيت لرؤبة بن العجاج في اللسان: هدن/٤٣٥، وفيه: قد يجمع المال... من غير ما عقل... وليس في ديوانه.

(٧) لم أقف على نسبته.

(٨) معاني القرآن ١٧٥/١- ١٧٦، وانظر ٨٥/٣.

وخالفه ابن جني (ت ٣٩٢)، مؤكدًا أنه «ليس في الكلام اجتماع حرفين لمعنى واحد»[١]، و«إنْ» الزائدة عنده خليّة من معنى النفي، ومن غيره، «وإنما هي حرف يُؤكَّد به، بمنزلة «ما» و«لا» و«الباء» وغير ذلك...».[٢]

٢- اختلافهم في عمل الزائد:

ذهب ابن السرّاج(ت٣١٦هـ) في ظاهر كلامه إلى أن ما عمل من الألفاظ خارج عن باب الزوائد، قال: «وحَقّ المُلْغَى عندي ألاّ يكون عاملاً ولا معمولاً فيه حتى يُلغَى من الجميع، وأن يكون دخوله كخروجه لا يُحدث معنى غير التوكيد».[٣]

وعلى قوله فالباء في نحو قوله تعالى:﴿**وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ**﴾(فُصِّلَتْ٤١/٤٦) ليست بزائدة لعملها في المجرور، ومثلها «مِنْ» في ﴿**مَا يَأْتِيهِم مِّن رَّسُولٍ**﴾(يس٣٦/٣٠) خلافاً للجمهور [٤].

والأشبه أنه أراد أنَّ الإعمال مع الزيادة خلافُ الأصل، مع الإقرار بوقوع ذلك، فقد صرَّح في كلامه على حروف الجر بزيادة «مِنْ»، قال: «وتكون زائدةً، قد دخلَتْ على ما هو مستغنٍ من الكلام، إلا أنَّها تجرُّ لأنها حرف إضافة».[٥]

وأثبتت كذلك وقوع الباء [٦] والكاف [٧] زائدتين.

فمذهبه – عند التحقيق– موافق لمذهب الجمهور الذين لا يرون إعمال حروف الجر مانعاً من الحكم بزيادتها، لأنها لا تخرج عن اختصاصها بالأسماء عند الزيادة [٨].

٣- اختلافهم في وظيفة الزائد:

أجمع النحاة على أنَّ للزائد – في أغلب أحواله– وظيفةً معنويةً هي التأكيد، واختلفوا فيما وراء ذلك، إذ ذهب بعضهم إلى أن الزائد لا يُتَجاوَز به تلك الوظيفة، فإن أفاد غيرها لم يجز وصفه بهذا الوصف.

---

(١) الخصائص ١٠٨/٣.
(٢) الموضع السابق.
(٣) الأصول ٢٥٩/٢، ونقل كلامه: ابن يعيش في شرح المفصل ١٣٧/٨.
(٤) انظر الكتاب ٣٨/١، ٦٧– ٦٨، ٢٢٥/٤، والمقتضب ٤٢٠/٤– ٤٢١، وشرح المفصل لابن يعيش ٢٣/٨.
(٥) الأصول ٤١٠/١.
(٦) نفسه ٤١٣/١.
(٧) نفسه ٤٣٧/١– ٤٣٨.
(٨) انظر:مغني اللبيب ٥١.

ومن هؤلاء المبرِّد (ت٢٨٥هـ)، الذي رأى أنَّ «مِنْ» الاستغراقية لا ينبغي أنْ تُعَدَّ في الزوائد، لأنها تفيد الفَرْق بين مَعْنَيَيْن، قال: «وأمّا قولهم إنها تكون زائدة، فلست أرى هذا كما قالوا، وذلك أن كل كلمة إذا وَقَعَتْ وقعَ معها معنى فإنما حدثت لذلك المعنى وليست بزائدة، فذلك قولهم «ما جاءني مِنْ أَحَدٍ» و«ما رأيت مِنْ رَجُلٍ»، فذكروا أنها زائدة، وأن المعنى: ما رأيت رجلاً، وما جاءني أحد، وليس كما قالوا، وذلك لأنها إذا لم تدخل جاز أن يقع النفي بواحد دون جنسه».(١)

فدخول «مِنْ» في سياق النفي يفيد استغراقَه، «إذ لولاها لاحتمل احتمالاً مرجوحاً أنْ يكون معنى «ما جاءني رَجُلٌ»: ما جاءني رجل واحدٌ بل رجلان»(٢)، فلما أفادت النصَّ على العموم خرجت عند المبرِّد من الزوائد، لأنَّ من حَقِّ الزائد أن يكون دخوله كخروجه لا يُحدث معنى إلا التوكيد، وهي زائدة عند الجمهور (٣)، فكأنهم يرون الاستغراق ضرباً من ضروب التوكيد.

ومنهم أيضاً ابن الحاجب(ت ٦٤٦هـ)، فإنّه أخرج «ما» الكافّة من الزوائد، قال: «عُدَّت زائدة بعد «إنَّ» في مثل «إنّما زيدٌ منطلق»، والأَوْلى ألا يُحْكَم بزيادتها، لأنها مفيدة ما لم يُسْتَفَد عند حذفها مِنْ أوجه: منها كفُّها لـ«إنَّ» عن العمل، ومنها تهيئة وقوع الجملة الفعلية بعدها، ومنها أنها تفيد الحَصْر... فثبت أنها غير زائدة».(٤)

ومنهم الرضي (ت ٦٨٨هـ)، إذ ذهب إلى أن الحُكْم على «كان» المعترضة بين «ما» التعجُّبية والفعل بالزيادة فيه تجوُّز ومسامحة من النحاة، لإفادتها معنى المُضيّ، قال: «لمَا ذكرنا من أن الزائد من الكَلِم عندهم لا يفيد إلا محض التأكيد، فالأَوْلى أن يُقال: سميت زائدة مجازاً لعدم عملها».(٥)

وأما ما جرى عليه جمهور النحويين فهو أن الزيادة مفهوم تندرج تحته أنواع ودرجات(٦):

(١) المقتضب ٤٥/١، وانظر: ارتشاف الضَّرَب ١٧٢٥.

(٢) شرح الكافية للرضي ٢٦٩/٤، وانظر:أمالي ابن الشجري ٣٧٨/٢- ٣٧٩، وشرح المفصل لابن يعيش ١٣/٨، وشرح التسهيل لابن مالك ١٣٧/٣، ومغني اللبيب ٤٢٥.

(٣) انظر:الكتاب ٢٢٥/٤، ومصادر الحاشية السابقة.

(٤) الإيضاح في شرح المفصل لابن الحاجب ٢٢١/٢، وجُلّ النحاة يجعلونها زائدة. انظر: الكامل ٤٤١- ٤٤٢، وأمالي ابن الشجري ٥٦٦/٢، وشرح المفصل لابن يعيش ١٠٣/٨، ١٣١، ومغني اللبيب ٤٠٣.

(٥) شرح الكافية ١٩١/٤.

(٦) انظر: ابن يعيش، شرح المفصل ١٣٧/٨.

فمن الزوائد ما يلغى معنى وعملاً، مثل «ما» في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾(آل عمران٣/١٥٩) و«لا» في قوله:﴿لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ﴾(الحديد٥٧/٢٩)، و«أنْ» في ﴿وَلَمَّا أَن جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا﴾(العنكبوت٢٩/٣٣)، و«إن» في قول الشاعر:

فما إنْ طِبُّنا جُبْنٌ ولكنْ مَنَايانا ودَوْلةُ آخَرِينا [١]

وهذا هو الأصل في الزيادة.

ومنها ما يُلغى معنى مع بقاء عمله، كزيادة حروف الجر في نحو: «ما زيدٌ بقائمٍ» و«ما جاءني مِنْ أحَدٍ»، إذ تتجرّد هذه الحروف من دلالتها الأصلية وتتمحّض للتوكيد، وتجرّ مع ذلك الاسم الواقع بعدها.

ومنها ما يُلْغى عملاً ويبقى معناه، كزيادة «كان» في «ما كان أحسنَ زيداً» فهي تفيد «أنه كان في الماضي حُسْنٌ واقع دائم، إلاّ أنّه لم يتصل بزمان التكلّم، بل كان دائماً قبله»، لكنّها لا تعمل في اسم ولا خبر.

ومثلها «لا» في نحو: «غضبت من لا شيء»، فدلالتها على النفي باقية، لكن العامل يتخطّاها للعمل فيما بعدها، فهي ملغاة لذلك [٢].

ويجدر تتميم الكلام على اختلاف النحاة في الزيادة بما نُقل عن بعضهم من إنكارها، إذ نُسب إلى المبرّد وثعلب [٣](ت ٢٩١هـ) قولهما بعدم وقوع الزائد في القرآن الكريم، وإلى ابن السرّاج [٤] إنكارُها في كلام العرب مطلقا لأنها تكلّمٌ بغير فائدة، والظاهر أنَّ إنكار هؤلاء- إن صَحَّ النقل عنهم- من قبيل السعي إلى التأدُّب في المصطلح، والتحرّج من وصف التنزيل بما قد يوحي بأن فيه زيادة أو لغواً، يُؤنس بذلك قول السخاوي(ت ٦٤٣هـ): «مِنَ النحاة مَنْ قال في هذه الحروف إذا جاءت: صِلَة، لأنها قد وُصِلَ بها ما قبلها مِنَ الكلام، ومنهم مَنْ يقول: زائدة، ومنهم مَنْ يقول: لغو، ومنهم مَنْ يقول: توكيد، وأبى بعضهم إلا هذا، ولم يُجز أن يُقَال: صلة ولا لغو لئلا يُظَنّ أنها دَخَلَتْ لا لمعنى البتة».[٥]

---

(١) البيت لفروة بن مُسَيْك ﷺ في: سيبويه، الكتاب ٣/١٥٣، ٤/٢٢١، وابن السرّاج، الأصول ١/٢٣٦، وابن الشجري، الأمالي ٣/٢٣٦، والبغدادي، عبد القادر بن عمر، شرح أبيات مغني اللبيب ١/١٠٢، وبغير نسبة في: المبرد، المقتضب ١/٥١، ٢/٣٦٤، والكامل ٤٢١، وابن جني الخصائص ٣/١٠٨، وابن هشام، مغني اللبيب ٣٨.

(٢) انظر: ابن الشجري، الأمالي ٢/٥٤٠، وابن هشام، مغني اللبيب ٣٢٢.

(٣) انظر: البرهان في علوم القرآن ٣/٤٨.

(٤) انظر: توجيه اللمع لابن الخباز ١٤٢، والبرهان في علوم القرآن(الموضع السابق)، والأشباه والنظائر ١/٤٥٩.

(٥) نقله السيوطي في الأشباه والنظائر ١/٤٥٤.

ولم أهتد فيما وقفت عليه مِنْ مصنفات مَنْ نُسِبَ إليهم إنكار الزيادة إلى نصّ يؤيّد هذا المنقول، وإنّما وجدتهم قد أثبتوا الزيادة، واستشهدوا لها بالقرآن الكريم (١)، مما يقوّي ما ذكرناه مِنْ أنّهم يوافقون النحاة في حقيقة الزيادة ووقوعها في كلام العرب، أمّا الاحتراز ممّا قد يوحي به ظاهر التسمية فأمر واقع في كلام جمهور النحاة الذين ينصّون على أنهم لا يعنون بالزائد أنه «دخل لغير معنى البتة، بل زيد لَضرب من التأكيد، والتأكيد معنى صحيح»(٢).

أقسام الزيادة:

الألفاظ التي تقع زائدة جُلُّها مِنْ الحروف، ولعلَّ احتمال هذا الضرب من الكلم للزيادة على نحوٍ لا نجده في الفعل والاسم مردُّه إلى خفّته في النطق، وتصرّفه الواسع في الدلالة، على ما تشهد به معاني الأدوات المنصوص عليها في المصنفات النحوية.

وتقع بعض الأفعال والأسماء زائدة أيضاً.

وأقسام الزيادة جميعاً - أعني زيادة الحرف والاسم والفعل- منوطة بالسماع، خارجة عن الأصل والقياس، إذ تقوم على العدول باللفظ عن معناه الوضعي الذي يجري عليه في الغالب، أو عن عمله المستمرّ في غير حال الزيادة أو عن كليهما على ما سلف، ولهذا السبب لم تستجز في غير مواضعها المسموعة عن العرب (٣).

ويمكن القول إن الزيادة من أساليب التوكيد غير القياسية في العربية، مع ملاحظة أن بعض صورها قد استفاض في استعمالهم حتّى جاز اطّراداً.

وتقسم الزيادة تبعاً لأصناف الكلم الزائدة إلى زيادة حرف، واسم، وفعل.

أ- زيادة حرف:

يحكم النحاة- أو بعضهم على الأقل- بزيادة الحرف إذا وقع في واحد من المواضع التالية:

١- في سياق النفي أو ما أُجْرِي مجراه من استفهام وغيره مؤكّداً للمعنى، نحو: «ما أنا بقادم» و﴿**فهل لَّنَا مِن شُفَعَاء فَيَشْفَعُواْ لَنَا**﴾(الأعراف٧/٥٣).

(١) انظر:المقتضب: ٤٧/١، ٤٨، ٣٢/٢، ١١٧/٤، ٤١٨، ومجالس ثعلب: ١٠١، ١٠٢، ٥٥١، والأصول ٤٠١/١، ٤١٠، ٤٣٧- ٤٣٨، ٢٥٧/٢، ٢٥٨، ٢٥٩.

(٢) انظر: شرح المفصل لابن يعيش: ١٢٩/٨.

(٣) انظر:الخصائص ٢٧٩/٢- ٢٨٠، وسر الصناعة ٢٦٩، والإنصاف في مسائل الخلاف ٥٨٤، وشرح التسهيل ٣٦١/١، والجنى الداني ٥٢.

٢- معترضاً بين مُتَطالبَيْن، دون إحداث معنى غير التوكيد، كاعتراض «ما» بين حرف الجر والاسم المجرور في ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ﴾(المائدة٥/١٣) و﴿عَمَّا قَلِيلٍ لَّيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ﴾(المؤمنون٢٣/٤٠) و«لا» بين أنْ والفعل في ﴿لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ﴾(الحديد٥٧/٢٩)، و«إنْ» بين «ما» ومنفيّها نحو:

فما إن طِبُّنا جبن [1] ...

و«أنْ» بين «لمّا» والفعل...

ويُلْحَق بذلك ما اعترض بين مُتَطالبَيْن أو متلازمين مع بقاء معناه نحو «غضبتُ مِنْ لا شيء» على ما سلف.

٣- داخلاً على نظيره في المعنى، نحو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[2](الشورى٤٢/١١) و﴿وَحُورٌ عِينٌ ۞ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ﴾[3](الواقعة٥٦/٢٢ ــ٢٣).

٤- داخلاً على نظيره في اللفظ، نحو:

وصالياتٍ كَكَما يُؤَثْفَيْنَ [4]

فلا والله لا يُلْفَى لِمَا بي ولِلِمَا بهم أبداً دواءُ [5]

٥- داخلاً على مفعول فعل يتعدّى بنفسه، نحو ﴿وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[6](البقرة٢/١٩٥) و﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ﴾[7](الحج٢٢/٢٦).

والحكم بزيادة الحرف في بعض ما ذُكر ليس بموضع اتفاق بين النحاة، وسبب اختلافهم في هذه المسائل ونظائرها تمسُّك طائفة منهم بوجوب صيانة الحروف عن الزيادة ما أمكن لأن الأصل عدم الزيادة، قال الرضي: «وإذ أمكن في كل حرف يُتَوَهَّم خروجُه عن أصل

---

(١) سلف.

(٢) انظر: معاني القرآن للأخفش ٣٠٣، والمقتضب ٤/١٤٠، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/٣٩٥، وسرّ الصناعة ٢٩١، وشرح التسهيل ٣/١٧٠، ومغني اللبيب ٢٣٧- ٢٣٨.

(٣) انظر: شرح التسهيل «الموضع السابق».

(٤) لخطام المجاشعي كما في سيبويه ١/٤٠٨، وهو في: معاني القرآن للأخفش ٣٠٣، والمقتضب ٢/٩٧، ٤/١٤٠، وسرّ الصناعة ٢٨٢، ٣٠٠، والخصائص ٢/٣٦٨، وشرح المفصل لابن يعيش ٨/٤٢، وضرائر الشعر لابن عصفور ٣٠٤.

(٥) لمسلم بن معبد الوالبي كما في الخزانة ٢/٣٠٨، وهو في: الخصائص ٢/٢٨٢، وسر الصناعة ٢٨٣، وشرح المفصل لابن يعيش ٨/٤٣، وضرائر الشعر لابن عصفور ٣٠٣.

(٦) انظر: معاني القرآن للأخفش ١٦١- ١٦٢، وسر الصناعة ١٣٦، وأمالي ابن الشجري ١/١٣١.

(٧) انظر: معاني القرآن للفراء ٢/٢٢٣، وإعراب القرآن للنحاس٣/٩٤، وشرح الكافية للرضي ٤/٣٨٥.

معناه وكونه بمعنى كلمة أخرى أو زيادته أن يبقى على أصل معناه الموضوع له، ويُضَمَّن فعله المعدَّى إليه معنى من المعاني يستقيم به الكلام فهو الأَولى، بل الواجب»[1].

في حين تتسمّح طائفة أخرى في هذا الأصل، وتؤثر التمسُّك بالظاهر.

ومن ثمة صَرَف عدد من النحاة الباء في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ﴾ عن الزيادة بتضمين الفعل «تلقوا» معنى تُفضوا [2]، أو بتقدير حذف المفعول به، أي: ولا تلقوا أنفسكم بأيديكم.

وصرفوا كذلك اللام عنها في ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ﴾، بتضمين «بوّأنا» معنى «بيّنا»[3].

ومن هذا الباب يمكن تفسير خلافهم المعروف في زيادة الواو، فقد أجازها الكوفيّون[4] والأخفش[5] (ت٢١٥هـ) والمبرّد في المنقول عنه[6]، لاعتراضها بين الشرط وجوابه في جملة من الشواهد، منها قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ (الزمر٣٩/٧٣) وقوله: ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ۞ وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ (الصافات٣٧/١٠٣ـ١٠٤)، وقوله: ﴿حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ ۞ وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ﴾ (الأنبياء٢١/٩٦ـ٩٧)، وقول الشاعر:

حتى إذا قَمِلَتْ بُطونُكُمُ ... ورأيتُمُ أبناءَكم شَبّوا
وقلبتُمُ ظهرَ المِجَنِّ لنا ... إنّ اللئيمَ العاجزُ الخَبُّ [7]

---

(١) شرح الكافية ٣٢٩/٤.

(٢) هو اختيار أبي حيان في البحر المحيط ٧١/٢، وانظر: مغني اللبيب ١٤٧.

(٣) انظر: معاني القرآن للفراء ٢٢٣/٢.

(٤) انظر: معاني القرآن للفراء ١٠٧/١- ١٠٨، ٢١١/٢، ٣٩٠، ومجالس ثعلب ٥٩، وشرح القصائد السبع الطوال ٥٥-٥٦، وسر الصناعة ٦٤٥، والإنصاف ٤٥٦، وشرح المفصل لابن يعيش ٩٣/٨- ٩٤، ومغني اللبيب ٤٧٣.

(٥) نقله عنه صاحب الإنصاف «الموضع السابق»، والرضي في شرح الكافية ٣٩٢/٤، وابن هشام في مغني اللبيب «الموضع السابق»، ولم يحمل الأخفش في معاني القرآن الآيات المذكورة على زيادة الواو، وإنما وافق فيها قول جمهور البصريين. انظر المعاني ١٢٥، ٤٥٧- ٤٥٨.

(٦) نقله عنه صاحب الإنصاف «الموضع السابق»، وكلام المبرد في المقتضب ٨٠/٢- ٨١ يرجّح أنه يوافق جمهور البصريين في منع زيادتها «انظر ما علّق به المحقق على مذهب المبرد وما نسبه إليه صاحب الإنصاف».

(٧) نسبهما ابن مالك في شرح التسهيل ٣٥٥/٢ للأسود بن يعفر، وهما بغير نسبة في: ومعاني القرآن للفراء ١٠٧/١، ٢٣٨، والمقتضب ٨١/٢، ٢٣٨، ومجالس ثعلب ٥٩، وشرح القصائد السبع الطوال ٥٥، وسر الصناعة ٦٤٦، وأمالي ابن الشجري ١٢١/٢، والإنصاف ٤٥٨، وخزانة الأدب ٤٤/١١- ٤٥، وبين المصادر اختلاف في الرواية لا يمسّ موضع الشاهد.

وجمهور البصريين لا يثبتون زيادتها، ويحملون الواو فيما سلف على أصلها في العطف، وجواب «إذا» محذوف، يُقَدَّر وفق ما يقتضيه المعنى، أي: «حتى إذا جاؤوها... نعموا وفازوا» و«فلمّا أسلما... ظهر صبرُهما» و«حتى إذا فُتِحَتْ... قالوا يا ويلنا»، و«حتى إذا قملت... بان غدركم».

قال صاحب الإنصاف (ت٥٧٧هـ) فيما نقله من احتجاجهم لمنع زيادتها: «الواو في الأصل حرف وُضِع لمعنى، فلا يجوز أن يُحْكَم بزيادته مهما أمكن أن يُجْرى على أصله، وقد أمكن ههنا».[1]

وللعلّة نفسها اختلفوا في جواز زيادة الفاء [2]، و«ثُمَّ» [3]، و«مِنْ» في الموجب [4]، والباء في الخبر غير المنفي وغير ذلك، وهذا كله مُتَأوّل عند جماعة، محمول على الزيادة عند آخرين.

ولهذا الخلاف أثر في جواز زيادة الحرف قياساً، فالظاهر أن ما اخْتُلف فيه من ذلك أو أمكن صَرْفُ شواهده إلى غير وجه الزيادة بقي في منزلة أدنى من منزلة المطرد، ولم يجز القياس عليه في الاستعمال:

فالأخفش- وهو من الذين قالوا بزيادة الفاء - امتنع من حمل قوله تعالى:﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾ (المائدة٥/٣٨) عليها، ووافق سيبويه [5] فيما ذهب إليه من أنَّ التقدير: فيما يُقَصُّ عليكم حُكْمُ السارق والسارقة: فاقطعوا أيديهما،[6] وكأنه يرى أنَّ هذه الزيادة- وإن سمعت في بعض المواضع عن العرب- لا تجوز في كل موضع، ولا يُحْمَل عليها التنزيل، أي: إنها تبقى في منزلة ما يحفظ ولا يقاس عليه.

(١) الأنصاف ٤٥٩.

(٢) أجازها الأخفش وأبو علي وابن جني وجماعة. انظر: معاني القرآن للأخفش ١٢٤- ١٢٥، والحجة لأبي علي ١٠٩/٣، وسر الصناعة ٢٦٠- ٢٦١،وأمالي ابن الشجري ٩٠/٣، وشرح التسهيل ٢٥٦/٣، ومغني اللبيب ٢١٩-٢٢١.

(٣) نسبَ إجازتها للأخفش: الرضي في شرح الكافية ٣٩٢/٤، وابن هشام في المغني ١٥٨، ونسبها ابن يعيش في شرح المفصل ٩٨/٨، وابن هشام في المغني «الموضع السابق» للكوفيين.

(٤) أجازها الأخفش في معاني القرآن ٩٨- ٩٩، ٢٥٤، ٢٧٤، ٢٩٠، ٣٠٧، وانظر: البغداديات ٢٤٢، والخصائص ١٠٦/٣، وأمالي ابن الشجري ٢٨/٢، والإنصاف ٣٧٦، وشرح المفصل لابن يعيش ١٣/٨، ١٣٧.

(٥) الكتاب ١٤٢/١- ١٤٣، وانظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١٧١/٢- ١٧٢، وإعراب القرآن للنحاس ١٩/٢، وأمالي ابن الشجري ١٣٦/١.

(٦) معاني القرآن ٨٠.

ومثله موقف النحاة من زيادة الباء في المفعول به، فإنهم أبقوها في منزلة المسموع مع إقرارهم بكثرتها[1]، وذلك لاحتمال جُلّ شواهدها التأويل، وقد سلّم بعضهم بقياسيّتها مع بعض الأفعال من نحو: «علمت» و«سمعت» و«أحسست»[2].

أي إن ما ذكرناه من زيادة الحروف بين متطالبين مقيس بشرطين:

أولهما: أنْ يُجْمِعَ النحاة على إثبات زيادته.

والثاني: ألا يُتَجاوز بالزيادة مواضعها المطّردة التي اجتهدوا في رَصْدها وبيانها.

ومن الزيادات المقيسة على ذلك: زيادة الباء في خبر الناسخ المنفي، و«مِنْ» داخلة على النكرات في غير الموجب، و«إنْ» بعد «ما» النافية، و«أنْ» معترضة بين «لمّا» والفعل، و«لا» مؤكدة للنفي.

وتستجاز بعض صور الزيادة في السَّعَة بشرط المحاكاة التامة للأسلوب المسموع، ومن ذلك زيادة الباء في الفاعل، فهي جائزة مع «كفى»[3]، داخلة في باب الضرورة مع غيره من الأفعال، ومن ذلك قوله:

ألَـمْ يأتيـكَ والأنبـاءُ تَنْمـي ... بمـا لاقَـتْ لَبُـونُ بنـي زيـادِ [4]

ولعلّ زيادة الكاف من هذا الباب أيضاً، فقد وَرَدَتْ في القرآن الكريم داخلة على «مثل» في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ولا يمتنع على هذا أن يُحاكى الأسلوب القرآني، فيقول القائل: «ليس كمثلك بشر»، فإذا أُدْخِلَت الكاف على غير «مثل» فقيل: «ليس كَشِبْهِكَ بشر» بَعُدَ من الفصاحة، علماً أن زيادة الكاف في غير الموضع المثبت في القرآن معدودة عند النحاة من الضرائر ومنها قوله:

لَوَاحِقُ الأَقْرابِ فيها كالمقَق [5]

يريد: لواحق الأقراب فيها مقَقٌ، أي: طولٌ.

---

(1) انظر: شرح القصائد السبع ٤٥٩، والحجة ٢٠٠/٥، وسر الصناعة ١٣٥– ١٣٧، وشرح المفصل لابن يعيش ٢٤/٨، وشرح التسهيل لابن مالك ١٥٣/٣– ١٥٤، ومغني اللبيب ١٤٧– ١٤٨.

(2) إليه ذهب الرضي في شرح الكافية ٢٨٢/٤.

(3) انظر: الكتاب ٢٦/٢، وسر الصناعة ١٤١، وأمالي ابن الشجري ٢٢٢/٣، ومغني اللبيب ١٤٥.

(4) لقيس بن زهير كما في: أمالي ابن الشجري ١٢٦/١، وهو في: معاني القرآن للفراء ٢٢٣/٢، وإعراب القرآن للنحاس ٥١/٣، وشرح المفصل لابن يعيش ٢٤/٨، وضرائر الشعر لابن عصفور ٦٣، وشرح التسهيل ١٥٣/٣.

(5) لرؤبة، ديوانه ١٠٦، وهو في: المقتضب ٤١٨/٤، والأصول ٢٩٥/١، وسر الصناعة ٢٩٢، والإنصاف ٢٩٩، وضرائر ابن عصفور ٦٦.

من المعدود في الضرائر أيضاً زيادةُ الحرف داخلاً على نظيره في اللفظ، وكـذا زيادتـه حَمْلاً على موضع تجوز فيه الزيادة لضَرْبٍ من الشبه بين الموضعَيْن كزيادة «إنْ» بعد «ما» المصدرية لشبهها اللفظي بـ«ما» النافية في نحو قول الشاعر:

ورجِّ الفتـى للخيـرِ مـا إنْ رأيتَـه ... على السنِّ خيـراً لا يـزالُ يزيـدُ [١]

ب- زيادة فعل:

لا يزاد من الأفعال باتّفاق إلا «كان»، وله في زيادته حالان [٢]:

– الأولى: أن يزاد مُخلَصاً للتوكيد كسائر الزوائد، فيخلو من الدلالة على المضيّ، نحـو قوله:

سَـراةُ بنـي أبـي بكـرٍ تـسامى ... علـى كـان المُـسَوَّمةِ العِـرابِ [٣]

وقول العرب: «ولَدَتْ فاطمةُ بنتُ الخُرْشُبِ الكَمَلَةَ منْ بني عَبْس، لم يوجَدْ- كان- مثلُهم».

ومنه عند فريق من النحاة قوله تعالى:﴿كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَـبِيًّا﴾[٤] (مـريم ٢٩/١٩)، وحجتهم أنَّ حَمْلَ «كان» على الأصل ينفي المعجزة، لأن البـشر جميعـاً كـانوا صبياناً في المهد، وتأوّلها غيرهم على تمام «كان» أو على أنها بمعنى «صار».

– الثانية: أنْ يزاد مفيداً معنى المضيّ معترضاً بين «ما» التعجُّبية والفعل، نحو: «ما كان أحسن زيداً»، وزيادتها في هذا الموضع مقيسة، وليست كذلك في الأول.

و«كان» الزائدة في حاليها جامدة على لفظ المضيّ [٥]، ملغاة في العمل عند الجمهور [١]، وقد يُغْتَفر عملها في الضمير المرفوع، لأنه كالجزء منها، ومنه قول الشاعر:

---

(١) للمَعْلُوط بن بَدَل القُرَيْعي كما في شرح أبيات مغني اللبيب ١١٤/١، وهو في الكتاب ٢٢٢/٤، والأصول ١٧٣/٢٠٦،٣/٢، والبغداديات ٢٨٠، والخصائص ١١٠/١، وأمالي ابن الشجري ١٤٨/٣، وضرائر الشعر لابن عصفور ٦١، ومغني اللبيب ٣٨.

(٢) انظر: شرح المفصل ٩٩/٧-١٠٠، وشرح الكافية ١٩٠/٤-١٩١.

(٣) لم ينسب فيما رجعت إليه، وهو في: شرح كتاب سيبويه للسيرافي ٣٥٥/٢، وسر الصناعة ٢٩٨، وشرح المفصل لابن يعيش ٩٩/٧، وضرائر الشعر لابن عصفور ٧٨، وشرح التسهيل ٣٦١/١، وشرح الكافية ١٩٠/٤، وخزانة الأدب ٢٠٧/٩.

(٤) منهم المبرد في المقتضب ١١٧/٤-١١٨، وانظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣٢٨/٣، وإعراب القرآن للنحاس ١٥/٣، وشرح المفصل لابن يعيش ٩٩/٧، وشرح الكافية ١٩١/٤.

(٥) ونُسب إلى الفراء أنه يجيز زيادتها بصيغة المضارع بين «ما» التعجبية والفعل. انظر: شرح التسهيل ٣٦٢/١، وارتشاف الضرب ١١٨٦.

فكيــفَ إذا رَأَيْـتَ ديــارَ قَــوْمٍ   وجيـرانٍ لنـا كـانوا كـرامِ [٢]

وسُمِعَتْ زيادة «أصبح» و«أمسى» في قولهم: «ما أصبح أبْرَدَها وما أمسى أدْفَأهــا»[٣]، وهو شاذ يُقْتَصَر فيه على المسموع.

وأجاز بعضهم زيادة «كاد»[٤]، وحمل عليها قولَه تعالى: ﴿إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا﴾ (النور٢٤/٤٠).

وفي الآية أقوال، الزيادة أضعفها، وهي مبنيّة على اختلافهم في معنى «كاد» إذا نفيت، وكذا على اختلافهم في تفسير الآية، بين ذاهب إلى أن المراد نفي الرؤية، ومعتقد أنَّ المقصد إثباتها بعد جُهْد[٥].

جـ- زيادة اسم:

لم تثبت منها عند جمهور البصريين إلا زيادة ضمير الفصل [٦]، على اختلاف بينهم في اسميته.

وضمير الفصل هو صيغة ضمير مرفوع تتوسّط بين المبتدأ والخبر، أو بين ما أصلهما مبتدأ وخبر، إذا كان الخبر معرفة أو مضارعاً للمعرفة، ليُؤْذِنَ من أول أمره بأنه خبر لا نعت، وليفيد ضَرْباً من التوكيد، نحو: «زيد هو المنطلق» و«زيد هو أفضل من عمرو»، و﴿كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ (المائدة٥/١١٧) و﴿إِن تُرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنكَ مَالًا وَوَلَدًا﴾ (الكهف١٨/٣٩).

---

(١) وذهب السيرافي إلى أنها عاملة دالة على الزمان، وفاعلها مصدرها مضمراً، انظر: شرح كتاب سيبويه ٢/٣٥٤- ٣٥٥، وشرح المفصل لابن يعيش ٧/٩٩، وارتشاف الضرب ١١٨٥-١١٨٦.

(٢) للفرزدق، ديوانه ٢/٢٩٠،وهو في: الكتاب ٢/١٥٣، وإعراب القرآن للنحاس ٣/١٥، وشرح التسهيل ١/٣٦١. وذهب المبرد إلى أنها عاملة غير زائدة في البيت، وتبعه الرضي، انظر المقتضب ٤/١١٦- ١١٧، وشرح الكافية ٤/١٩٢-١٩٣، وخزانة الأدب ٩/٢١٧.

(٣) انظر: الأصول ١/١٠٦، وشرح كتاب سيبويه للسيرافي ٣/٧٧، وشرح المفصل لابن يعيش ٧/١٥١- ١٥٢.

(٤) نسبه ابن يعيش في شرح المفصل ٧/١٢٤ للكوفيين، وفي شرح التسهيل لابن مالك ١/٤٠٠ أن القول بزيادة «كاد» مذهب الأخفش، ولم يقل به في المعاني. انظر ٣٠٤- ٣٠٥.

(٥) انظر: معاني القرآن للفراء ٢/٧٠- ٧١، ٢٥٥، والمقتضب ٣/٧٥، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/٤٨.

(٦) انظر: الكتاب ٢/٣٩١-٣٩٢، ومعاني القرآن للأخفش ٣٢١، والمقتضب ٤/١٠٣، والأصول ٢/٢٥٧، وشرح المفصل لابن يعيش ٣/١٠٩- ١١٠، وذهب الكوفيون إلى أنه غير زائد، وهو عندهم توكيد لما قبله أو لما بعده على خلاف بينهم. انظر: الإنصاف ٧٠٦-٧٠٧.

والأصل- على ما تقدّم- أن يزاد هذا الضمير حيث خيف التباس الخبر بالصفة، ثم إنه اتُّسِع فيه فأُدْخل حيث لا لبس بدونه، ووقع بين المتخالفَيْن في الإعراب كما في «كان زيدٌ هو القائمَ» وغير ذلك من المواضع التي لا يصلح الخبر فيها للوصفية، كأن يكون المبتدأ ضميراً والخبر اسماً ظاهراً [1]، نحو: ﴿وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ﴾ (القصص٢٨/٥٨).

وقد استعظم الخليل(ت١٧٠هـ) زيادته، لأنّه من باب الأسماء التي لم يُعْهَد فيها مثلُ هذا التجوُّز، قال سيبويه: «وكان الخليل يقول: والله إنّه لعظيم جَعْلُهم «هو» فَصْلاً في المعرفة، وتصييرهم إياها بمنزلة «ما» إذا كانت «ما» لغواً، لأن «هو» بمنزلة «أبوه»، ولكنهم جعلوها في ذلك الموضع لغواً، كما جعلوا «ما» في بعض المواضع بمنزلة «ليس»[2]».

وذهب بعض النحاة إلى أن ضمير الفصل انتقل عن الاسمية إلى الحرفية، قال ابن يعيش: «وإذا جعلتَه فصلاً فقد سلبْتَه معنى الاسمية وابتزَزْتَه إياه، وأصرته إلى حيّز الحروف، وألغيته كما تلغي الحروف»[3].

وبيان ما سُلِبَه هذا الضمير من معنى الاسمية: أنّ الأسماء تدلُّ على مسميّات بنفسها، أما الفصل فقد انتقل عن ذلك إلى الدلالة على معنى في غيره، أي: تعيين الخبرية وتوكيد الكلام. واقترن انزياحه عن خصائص الأسماء المعنوية بانزياح عن بعض خصائصها اللفظية أيضاً، إذ يلزم صيغة الرفع ولا يتصرّف نصباً وجرّاً كسائر الضمائر.

وأثبت بعض النحاة صوراً أخرى من زيادة الاسم، ومعظم كلامهم في ذلك لا يعدو أنْ يكون من باب التأويل الصناعي لبعض أساليب العربية التي خرجت في ظاهرها عن القياس: من ذلك ذهاب بعضهم إلى زيادة «اسم»[4] في قول الشاعر:

إلى الحول ثم اسمُ السلامِ عليكما ... ومَنْ يبكِ حَوْلاً كاملاً فقد اعتذرْ [5]

والإشكال فيها أن إضافة الاسم إلى اسم يوافقه معنى ممتنعة عند جمهور البصريين [6]، لأنَّ الغرض من الإضافة التعريف أو التخصيص، والشيء لا يتعرّف بنفسه ولا يتخصَّص،

---

(١) انظر: شرح المفصل لابن يعيش ١١١/٣، وشرح الكافية ٢٥٨/٢.

(٢) الكتاب ٣٩٧/٢.

(٣) شرح المفصل لابن يعيش ١١٣/٣.

(٤) منهم أبو عبيدة معمر بن المثنى، انظر مجاز القرآن ١٦/١.

(٥) البيت للبيد بن ربيعة، ديوانه ٢١٣، وهو في: مجاز القرآن «الموضع السابق»، والخصائص ٢٩/٣، وشرح المفصل لابن يعيش ١٤/٣، وضرائر الشعر لابن عصفور ٨٢، وشرح الكافية ٢٤٢/٢، وخزانة الأدب ٣٣٧/٤.

(٦) انظر: الخصائص ٢٤/٣، وشرح المفصل لابن يعيش ٩/٣، والكوفيون يجيزون المسألة إذا تخالف لفظا المضاف والمضاف إليه. انظر: معاني القرآن للفراء ٣٣٠/١، والإنصاف ٤٣٦ وما بعدها.

ومن ثمّة ذهب بعضهم إلى حمل ذلك وأشباهه على زيادة المضاف واختار آخرون أن يكون التقدير: «ثم اسم معنى السلام»، ثم حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه.

ومثله ذهاب بعضهم إلى زيادة «مَثَل»[1] في قوله تعالى: **﴿مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾** (الرعد١٣/٣٥) لمّا لم يجدوا في الكلام خبراً لها. والجمهور على أن الخبر محذوف، والتقدير: فيما يقص عليكم مثل الجنة...: تجري من تحتها الأنهار [2].

وخلاصة القول:

إن الزيادة بابُها الحروف، وما زيد من غيرها مشبَّهٌ في حال زيادته بها، قال ابن مالك في احتجاجه لخلوّ «كان» الزائدة من الإسناد: «لأنَّ «كان» المحكوم بزيادتها تشبه الحرف الزائد، فلا يُبَالَى بخلوّها من الإسناد، كما أن الضمير الواقع فصلاً لما قُصد به ما يُقْصَد بالحروف من الدلالة على معنى في غيرها استُجيز ألاّ يكون له موضع من الإعراب»[3]

د- زيادة الجملة:

ذكرها ابن السرّاج في باب الزيادة والإلغاء [4]، والجملة الزائدة عنده هي المعترِضَة، وقد حكم لها بهذا الحكم لأنَّ فيها ما في الزوائد من خصائص، فهي تُقْحَم بين متطالبَيْن بغرض التوكيد، فإذا أُسْقِطَتْ من الكلام لم يتغيّر بسقوطها أصل المعنى في الغالب. نحو: «زيدٌ – فافهم ما أقول- رجلُ صدْقٍ».

وممّا أدخله ابن السرّاج في زيادة الجمل قولهم: «زيدٌ – ظننتُ – منطلق» والحكم بالزيادة ههنا منظور فيه إلى إلغاء هذا اللفظ، وكفه عن العمل، لا إلى المعنى، لأن دخول «ظننت» ههنا حوّل الكلام من اليقين إلى الظنّ، وتجوّزه بتسمية ذلك «زيادة» شبيه بحكمهم على «كان» الدالة على المضيّ بالزيادة، وكثيراً ما قرن النحاة بينهما في الذِّكْر، أي: بين «كان» الزائدة و«ظنّ».

أهم نتائج البحث:

• إن زيادة الكلم أسلوب عربيٌّ لا يمكن إنكاره، بل هو سنة من سنن كلام العرب، وقد ثبت بشواهد لا سبيل لردّها من التنزيل وكلام العرب وأشعارهم، وهو طريقة من طرائق

(١) حكاه قوم عن الفراء، انظر البحر ٥/٣٩٦

(٢) انظر: الكتاب ١/١٤٣، ومعاني القرآن للأخفش ٧٧، والمقتضب ٣/٢٢٥، وإعراب القرآن للنحاس ٢/٣٥٨- ٣٥٩.

(٣) شرح التسهيل ١/٣٦١.

(٤) الأصول ٢/٢٦٠- ٢٦١.

التوكيد غير القياسية في الأصل وقد يتكئ عليه الشاعر في إقامة الوزن، فيزيد حيث لا مساغ للتأكيد.

• يحكم النحاة للكلمة بالزيادة إذا أُقْحِمَتْ بين متلازمين بغرض التوكيد، دون أن تكون ركناً في استقلال المعنى، ملغاة في المعنى والعمل، وقد يحكمون بالزيادة كذلك لما أُلغي معنى لا عملاً، ولما أُلغي عملاً لا معنى على خلاف بينهم في بعض ذلك.

• الزيادة هي خلاف الأصل، ومن ثمة تمسك جمهور النحاة بألاّ يحكموا على الكلمة بالزيادة إذا أمكن صَرْفها بالتأويل عن ذلك، وإبقائها على أصلها.

• جُلّ ما زادته العرب ينضوي في باب الحروف، والزيادة المقيسة في هذا الباب هي ما أجمع النحاة على قبولها لورودها في شواهد مستفيضة لا تقبل التأويل، أما مواضع الخلاف، فهي تبقى في منزلة ما يُحْفَظ ولا يُقاسُ عليه.

• اتفق النحاة على أن «كان» تقع زائدة على ضربين: ملغاة في العمل والمعنى، وفي العمل وحده، وموضع زيادتها على هذا الضَرْب الثاني بين «ما» التعجبية والفعل، وهي مقيسة فيه. واختلف في ثبوت زيادة ما سوى ذلك من الأفعال.

• ذهب جمهور البصريين إلى أن ضمير الفصل من الزوائد، ولم تثبت زيادة اسم غيره عندهم.

• هناك صور من الزيادة لا تستجاز إلا في ضرورة الشعر، نحو دخول الحرف على نظيره في اللفظ، ودخوله زائداً حَمْلاً على اللفظ.

• قد يكون الحكم بالزيادة وسيلة لتصحيح الصناعة، وردّ ما بدا أنه خارج عن الأصل إليه.

المصادر والمراجع

ـ ارتشاف الضرب من لسان العرب لأبي حيان الأندلسي، تحقيق د. رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٩٩٨م.

ـ أسرار البلاغة للجرجاني، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨م.

ـ الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق: د.عبد الإله نبهان ورفاقه، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٨٥.

ـ الأصول في النحو لابن السراج، تحقيق د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

ـ إعراب القرآن للنحاس، تحقيق د. زهير غازي زاهد، عالم الكتب، بيروت، ط ٣، ١٩٩٨.

ـ أمالي ابن الشجري، تحقيق د. محمود الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة.

ـ الإنصاف في مسائل الخلاف لأبي البركات بن الأنباري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، نسخة مصورة، دار الفكر.

ـ الإيضاح في شرح المفصل لابن الحاجب، تحقيق د.إبراهيم عبد الله، دار سعد الدين، دمشق، ط١، ٢٠٠٥م

ـ الإيضاح في علوم البلاغة للقزويني ، تحقيق د. عبد المنعم خفاجي، دار الكتاب اللبناني، ط٤، ١٩٧٥م.

ـ البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي، مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٩هـ .

ـ البرهان في علوم القرآن للزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط١ ،٢٠٠٤م.

ـ توجيه اللمع لابن الخباز، تحقيق فايز دياب، دار السلام، القاهرة،ط١ ،٢٠٠٢م.

ـ الجنى الداني في حروف المعاني للمرادي، تحقيق د. فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، المكتبة العربية بحلب،ط١ ، ١٩٧٣م.

ـ الحجة للقراء السبعة لأبي علي الفارسي ، تحقيق بدر الدين قهوجي وبشير حويجاتي، دار المأمون للتراث، ط١ ،١٩٨٤م.

ـ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب للبغدادي، تحقيق عبد السلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢ ، ١٩٧٩م .

ـ الخصائص لابن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، ١٩٥٨م.

ــ ديوان رؤبة بن العجاج (ضمن مجموع أشعار العرب) عني بجمعه وتصحيحه وليم بن الورد البروسي، برلين، ١٩٠٣م.
ــ ديوان الفرزدق ، دار صادر، بيروت .
ــ سر صناعة الإعراب لابن جني، تحقيق د. حسن هنداوي، دار القلم بدمشق، ط١، ١٩٨٥م.
ــ شرح أبيات مغني اللبيب للبغدادي، تحقيق عبد العزيز رباح وأحمد يوسف دقاق، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٩٧٣م.
ــ شرح التسهيل لابن مالك، تحقيق د. عبد العزيز السيد ود. محمد بدوي المختون، دار هجر، القاهرة، ط١، ١٩٩٠م.
ــ شرح القصائد السبع الطوال لأبي بكر بن الأنباري، تحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف، ١٩٦٣م.
ــ شرح الكافية للرضي ، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، منشورات مؤسسة الصادق، إيران، ١٩٧٨م.
ــ شرح كتاب سيبويه للسيرافي، دار الكتب المصرية بالقاهرة.
ــ شرح المفصل لابن يعيش، عالم الكتب ومكتبة المتنبي، نسخة مصورة عن المطبعة المنيرية.
ــ الصاحبي لابن فارس، تحقيق السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٧م
ــ ضرائر الشعر لابن عصفور، تحقيق السيد إبراهيم أحمد، دار الأندلس، ط١، ١٩٨٠م.
ــ عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح للسبكي، تحقيق د. عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م.
ــ فقه اللغة وسر العربية للثعالبي، تحقيق سليمان سليم البواب، دار الحكمة بدمشق، ط٢، ١٩٨٩م.
ــ الكامل للمبرد، تحقيق د. محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦م
ــ كتاب سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٧٧م.
ــ لسان العرب لابن منظور، دار صادر، بيروت.
ــ مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى، تحقيق فؤاد سزكين، القاهرة، ١٩٦٢م.
ــ مجالس ثعلب، تحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف بمصر، ط٢ ، ١٩٦٠م.

ـ معاني القرآن للأخفش، تحقيق فائز فارس، دار الكتب الثقافية بالكويت، ١٩٧٩م.
ـ معاني القرآن للفراء، تحقيق محمد علي النجار وأحمد نجاتي، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م.
ـ معاني القرآن وإعرابه للزجاج، تحقيق د. عبد الجليل شبلي، عالم الكتب، ط٢، ١٩٨٨م.
ـ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام، تحقيق د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، ط٣، ١٩٧٢م.
ـ المقتضب للمبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، القاهرة. ١٩٦٣م.

إعراب القاري على أول باب البخاري
للملا علي القاري (ت١٠١٤هـ)

تحقيق الدكتور حمدي إبراهيم المارد

المقدمة:

التعريف بالمؤلف:

اسمه: علي بن سلطان القاري، المعروف بـ «ملاّ، أو منلا علي القاري»[1]، وذكره بهذا الاسم من ترجم له، وهو الثابت، لأن المؤلف ذكره في أغلب مؤلفاته ولم يذكر خلاف ذلك.

وأما اسم والده فهو «سلطان محمد»، لكنّ بعض من ترجم له، أو استشهد بما كتب، ذكره بسلطان دون ذكر «محمد»[2]. وبعضهم ذكره بـ«محمد سلطان»[3]، وبعضهم الآخر ذكره بـ«سلطان بن محمد»[4]

---

(١) ينظر: «البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع» لمحمد بن علي الشوكاني، دار النشر: دار المعرفة ، بيروت :١/ ٤٤٥، و«خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر» للمحبي، دار النشر: دار صادر - بيروت: ٣/ ١٨٥ ١٨٦.

(٢) ينظر:«تاج العروس من جواهر القاموس» لمحمد مرتضى الحسيني الزبيدي، دار الهداية :١/٤.

(٣) ينظر: «التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار وأعيان الحادية والثانية عشرة» لمحمد بن الطيب القادري، تحقيق هاشم العلوي القاسمي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ط١ عام١٤٠٣هـ= ١٩٨٣م: القسم الأول: هامش ص٤٤٢، و«طرب الأماثل في تراجم الأفاضل» لعبد الحي الكلنوي، اعتنى به أحمد الزعبي: ص٥١٥.

(٤) ينظر: «سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي» لعبد الملك بن حسين بن عبد الملك الشافعي العاصمي المكي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٩هـ= ١٩٩٨م:٤/٤٠٢.

ويبدو أن هذا الخلاف في تسمية والده يعود إلى كونه اسماً، مركباً، كما أشار إلى ذلك صاحب «الرمز الكامل» بقوله: «الظاهر أن سلطان محمد بمجموعه علم مركب من لفظين على عادة الأعاجم فإن دأبهم جعل أكثر الأسماء مركبة، نحو: محمد صادق، ومحمد أسعد»[١].

ومن هذا الذي مرّ نستنتج أن اسم والده هو «سلطان محمد»، لأنه أثبته بنفسه في أغلب مصنفاته التي يصدرها بقوله «أما بعد، فيقول...على بن سلطان محمد...»[٢].

كنيته: يكنى بـ«أبو الحسن»، وقد ذكرته أغلب المصادر التي ترجمت له بهذه الكنية[٣] .

ألقابه: له ألقاب كثيرة نذكرها حسب أهميتها، وكثرة استخدامها :

أ ـ نور الدين: لقب بذلك لعلمه ومعرفته في الدين حتى أصبح كالنور الذي يستضاء به، وذكرته كل المصادر التي ترجمت له بهذا اللقب[٤] .

ب ـ القاري: لقّب بذلك، لأنه كان حاذقاً في علم القراءة، ولهذا قال في بعض مؤلفاته: المقرئ بدل القارئ[٥]، وقيل: إنه «أتقن الحفظ أبدع إتقان»، وحفظ الشاطبيّة، وقرأ السبعة من طريقها، وأتقن القراءات بوجوهها، وتلا ورتّل القرآن العظيم أحسن ترتيل حتى اشتهر بـ«القاري» [٦] أو «المقرئ»[٧]، وأصبح إماماً في القراءات[٨] كما قال ابن عابدين في

---

(١) ينظر: «الرمز الكامل في شرح الدعاء الشامل» لعثمان بن عبد الله، نسخة مخطوطة في مكتبة شيخ الإسلام عارف حكمة بالمدينة المنورة، رقم ٤٦ أدعية، ١٧٩٢عام في ٤١٣ ورقة وهي نسخة جيدة مكتوبة بخط النسخ في ١١٥٩هـ: ١١/أ .

(٢) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: «شرح شرح نخبة الفكر» للملا علي القاري، حققه وعلق عليه تميم، محمد نزار، وتميم، هيثم نزار، دار الأرقم، لبنان: بيروت: ص ١١٧.

(٣) ينظر: الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المصنفة «لمحمد بن جعفر الكتاني»، تحقيق: محمد المنتصر بن محمد الزمزمي الكتاني، دار البشائر الإسلامية ، بيروت عام ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م، ط٤: ص١٥٣، و«كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون» لمصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي، المعروف بحاجي خليفة، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م: ١٠٥٠/٢.

(٤) ينظر: «إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون» لإسماعيل باشا بن محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٣هـ= ١٩٩٢م: ٢١/١، ٢٩٤، ٢٩٨، ٥٤١، و«الرمز الكامل» :١١/أ، و« مختصر كتاب نشر النور والزهر في تراجم أفاضل مكة من القرن العاشر - - إلى القرن الحادي عشر» لعبد الله مرداد، اختصار وترتيب محمد سعيد العمودي، وأحمد علي، مطبوعات نادي الطائف الأدبي، ط١ عام ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م: ٢١٨/٢-٣٢٠، و« هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادي، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٣ - ١٩٩٢: ٧٥١/٥.

(٥) ينظر: «مختصر كتاب نشر النور والزهر» :٣٢٠/٢.

(٦) ينظر: المصدر نفسه، «والرسالة المستطرفة»: ص ١٥٣.

(٧) ينظر: «التقاط الدرر»: القسم الأول: ص ٢٤٢.

(٨) ينظر: «مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح» للملا علي القاري، قدم له وعلق عليه وصنف فهارسه: صدقي محمد جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ط١ عام ١٤١٢هـ =١٩٩٢ م: ٧/١.

مناقشته لمسألة فقهية: «وقد رأيت في هذه المسألة لخاتمة العلماء الراسخين شيخ القرّاء والفقهاء والمحدّثين سيدي منلا علي القاري[1]. وقد صدّر مؤلفاته بقوله... علي بن سلطان محمد الهروي القاري» [2] .

جـ ـ الملا أو المنلا: اشتهر بلقب «الملا»، أو «المنلا» وأصلهما في العربية: «المولى» والنسبة إليها: مولويّ؛ ومنه استعمال العجم المولويّ للعالم الكبير، ولكنهم ينطقون به «ملاّ»، وهو قبيح [3] أي هو تحريف قبيح، فيقولون: قاضٍ ملاّ وأصله «قاضٍ مولى»، أي: يلقب بمولانا عند الكلام عنه أو إليه [4].

ومعنى «المولى»: المالك والعبد والصاحب والقريب كابن العم وشبهه. وقيل: المولى: الجار والحليف والشريك وابن الأخت. وتولاه: اتخذه وليًّا. وولى عنه: إذا أعرض. والتولّي يكون بمعنى الإعراض، ويكون بمعنى الاتباع [5].

وقيل: المولى: هو لفظ مشترك يطلق لمعانٍ هو في كل منها حقيقة المعتِق والمعتَق والمتصرف في الأمور، والناصر، والمحبوب.[6].

وقد أطلقت كلمة «المولى» على علماء الدولة العثمانية وأفاضل الروم الذين ترجم لهم صاحب كتاب «العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم»، وقد تصدّرت «المولى» أغلبية أسمائهم وهي بمعنى «الشيخ»، أو «العالم»، وحُرِّفت إلى «الملاّ» أو «المنلا» وانتشر هذا التحريف في بلادهم، وفي بعض البلاد العربية.

د ـ الحافظ: لقّب بذلك، لأنه حفظ القرآن الكريم، وأتقن قراءته [7]، ولأنه أحاط علمُه بمئة ألف حديث [8].

هـ ـ المحدث: لقّب بذلك، لأنه أتقن مصطلح علم الحديث، وشرح «شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر» للإمام ابن حجر العسقلاني وتعمّق في علم الجرح والتعديل، ونقد

---

(١) ينظر: «العلم الظاهر في نفع النسب الطاهر» لمحمد أمين بن عابدين، طبع في مطبعة المعارف، سورية: دمشق عام ١٣٠١هـ :ص٧٣.

(٢) ينظر: شرح شرح نحبة الفكر « للملا علي القاري»: ص١١٧.

(٣) ينظر: «تاج العروس»: مادة «ولي».

(٤) ينظر: «محيط قاموس مطوّل للغة العربية» للمعلم بطرس البستاني، مكتبة لبنان: بيروت، عام ١٩٧٧م: مادة: «ملل».

(٥) ينظر: «لسان العرب» لمحمد بن مكرم بن منظور، دار النشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الأولى: مادة: «ولي».

(٦) ينظر: «الكليات»: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية «لأيوب بن موسى الكفوي»، تحقيق د. عدنان درويش، ومحمد المصري، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار إحياء التراث العربي سورية، ط٢: ٤/٣٠٠ -٣٠١ .

(٧) ينظر: «التقاط الدرر» القسم الأول: ص ٢٤٢.

(٨) ينظر: «شرح شرح نخبة الفكر» للملا علي القاري: ص١٢١.

الحديث، ومعرفة صحيحه وحسنه وضعيفه، وألّف في ذلك عدداً من الكتب والرسائل أهّلته ليكون محدثاً[1] ،أو شيخ المحدثين[2]، أو «المتضلّع من السنّة»[3]، أو «المتمكّن بفنّ الحديث»[4].

و- الإمام والفقيه :الإمام هو المقتدى به، والفقيه من تعمّق في علوم الشريعة، وسلك دروبها وطرقها، وتمكن من أصول فقهها، وتفنّن في علومها المتعددة، والملا علي القاري تمثل ذلك بقدرة فائقة، فأفتى في قضايا كثيرة، وردّ على بعض الأئمة، وناقش وحاجج بعضهم الآخر، وألّف في علوم الشريعة واللغة والفلسفة والأدب والتاريخ... حتى صار إماماً شهيراً، وعلاّمة كبيراً ونظاراً متضلّعاً في كثير من العلوم العقليّة والنقليّة متمكناً بفن الحديث والتفسير، والقراءات، والأصول والكلام والعربية[5].

نسبته: نسب الملاّ علي إلى المكان الذي ولد وترعرع فيه، وإلى المكان الذي هاجر إليه، وإلى البلاد التي ينتمي إليها، وإلى المذهب الفقهي الذي انتشر في بلاده، ونذكر فيما يأتي أهم نسَبه التي عرف بها:

أ- الهَرَوي: وهي نسبة إلى المدينة التي ولد وترعرع فيها، وهي «هراة» المدينة المشهورة من أمهات مدن خراسان، وتُعدّ ثالث مدن أفغانستان حالياً، والنسبة إليها «هَروي»، وإليها نسب نفسه في بعض مؤلفاته التي قال فيها: «... علي بن سلطان محمد الهروي...»[6]، ونسبته إليها أكثر المصادر التي ترجمت له[7].

---

(1) ينظر: «التقاط الدرر »: ٢٤٢.

(2) ينظر: «العلم الظاهر» لابن عابدين: ص ٧٣.

(3) ينظر: «سمط النجوم العوالي»: ٣٩٤/٤

(4) ينظر: «البضاعة المزجاة لمن يطالع المرقاة في شرح المشكاة» لمحمد عبد الحليم النعماني، مطبعة المعارف، ط ١ عام ١٣٩٢هـ = ١٩٧٢م: ص٣٠

(5) ينظر: «المصدر نفسه »: ص٣٠ .

(6) ينظر: شرح «شرح نخبة الفكر» للملا علي القاري:: ص١١٧.

(7) ينظر: «البدر الطالع»: ص٤٤٠ -٤٤٦، و«التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول» لصديق بن حسن القنوجي.

تصحيح وتعليق الدكتور عبد الحكيم شرف الدين، المطبعة الهندية العربية، ط٢، عام ١٣٨٢هـ= ١٩٦٢م: ص ٣٩٨ و«التعليقات السنية» لمحمد عبد الحي اللكنوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان: بيروت :ص ٨ -٩، و«خلاصة الأثر»: ١٨٥/٣ -١٨٦، و«لطف السمر وقطف الثمر من تراجم أعيان الطبقة الأولى من القرن الحادي عشر» لمحمد بن محمد الغزي، تحقيق: محمود الشيخ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سلسلة إحياء التراث العربي، دمشق عام ١٩٨١م: ص ٥٧٨-٥٧٩، و« مختصر كتاب نشر النور والزهر»: ٣١٨/٢ - ٣٢٠.

ب – المكّي: نسبة إلى مكة المكرمة التي رحل إليها، وتشرّف بمجاورة الكعبة المعظمة لأكثر من أربعين عاماً على أقل تقدير حتى توفي بها[1].

وكان من عادة أغلب العلماء وطلبة العلم الذين هاجروا إليها وجاوروها أنهم يتشرفون في الانتساب إليها فيقولون في نسبتهم، أو يقال عنهم«المكيّ »، ومنهم من كـان يلقـب نفسه بـ«جار الله»، لكونه قد تشرّف بمجاورة بيت الله الحرام.

ج– الحنفي: نسبة إلى مذهب الإمام أبي حنيفة الذي انتشر مذهبه في أكثر البلاد العجمية، وبما أنه ولد في«هراة» التي كان أغلب أهلها ينتسبون إلى هذا المذهب، وكان والـده من هؤلاء فأصبح حنفي المذهب بالولادة، كعادة أقرانه الذين يولدون فينسبون إلى مذهب أهلهم، إلا أن تعلّمه على يد علماء المذهب، منحته معرفة واسعة بفقهه، وجعلته منشدّاً إليه، ومتأثراً به، فدرس مؤلفات علمائه، وألف فيه، ونافح عنه، وردّ على مخالفيه، وشرح الفقـه الأكبـر لإمام المذهب أبي حنيفة رحمه الله، ولذلك نسب إليه فقيل: الحنفي[2].

ولادته: لم تذكر المصادر التي ترجمت له تاريخ ولادته، ولم نعثر عليه في مؤلفاته، ولـم يشر إليه من علّق عليها، أو حققها، بل وجدنا ملاحظة تؤكد عدم معرفة تاريخ ميلاده، فقـد ذكر من كتب على مصنفه «الحزب الأعظم» أنه لم يَر تاريخ ولادته[3].

وربّما نستثني من الدراسات القديمة والحديثة ما ذكره الشيخ عبد الفتاح أبو غدة في تقديمه لتحقيق كتاب الملا علي القاري «شرح شرح نخبة الفكر» قائلاً: «إنّ ولادته تقريباً في حدود سنه ٩٣٠هـ على ما استنتجه من وفاة بعض شيوخه المكيين[4]».

لكننا من خلال البحث والتنقيب عثرنا على بعض الدلائل والوقائع التي تشير إلى مولـده ولاسيما مشايخه في مدينه هراة، فقد أثبت الملا علي القاري في أحد كتبه أنه تتلمذ، وتعلـم القراءة في «هراة» على شيخه «معين الدين»، فهو يقول: «أستاذي المرحوم في علم القراءة، مولانا معين الدين بن حافظ الدين الهروي[5]... وهو أول من استشهد فـي سـبيل الله أيـام الصفويين، وذلك أنه لما ظهر سلطانهم المسمى بشاه إسماعيل، واحتلّ ملك العراق بعد القال والقيل، وفشو القتال والقتيل، حيث أرسل إلى خراسان مكتوباً في إظهار غلبته في هذا الشأن، وكتب آخره...» إساءة لأكابر الأمة وأعيانها، «وكان الحافظ المذكور خطيباً في جامع بلـد»

(١) ينظر: المصادر التي ترجمت له.

(٢) ينظر: المصادر التي ترجمت له.

(٣) ينظر: «مختصر كتاب نشر النور والزهر»: ٣١٨/٢ –٣٢٠.

(٤) ينظر: «شرح شرح نخبة الفكر»: الصفحة: ب .

(٥) لم أعثر على ترجمته سوى ما ذكره الملا علي القاري في كتابه« شم العوارض».

هراة «المشهور، فأمر بقراءته فوق المنبر بالإملاء عند حضور العلماء والمشايخ والأمراء ومن جملتهم العلامة المولى شيخ الإسلام الهروي، سبط المحقق الربّاني سعد الدين التفتازاني فلما وصل الخطيب إلى محل الإساءة انتقل عنه على طريق الأدب فتعقبوه...، وقالوا: أتركت المقصود الأعظم والمطلوب الأفخم، فأعد الكلام ليكون على وجه التمام وتوقف الخطيب في ذلك المقام، فأشار شيخ الإسلام إليه أن يقرأ ما هو مسطور لديه، لأن عند الإكراه لا جناح عليه، فأبى عن ذكر الإساءة، وصمم على اختيار العزيمة على الرخصة الذميمة، فنزّلوه وقتلوه وحرقوه» [1] .

ونستنتج من هذا الذي مرّ أن تاريخ استشهاد شيخه «معين الدين» هو عام احتلال الشاه إسماعيل الصفوي العراق، وإذا علمنا أن تاريخ ذلك هوعام٩١٥ هـ، فيعني هذا أن شيخه استشهد في هذا العام، وأن الملا علي القاري كان عندها حديث السن صغيراً لاسيما إذا عرفنا أن العادة كانت تحكم على الآباء إرسال أبنائهم إلى الكتاتيب لحفظ القرآن وتلاوته من سن التمييز والفهم، أي سن الخامسة إلى العاشرة تقريباً[2]، ويمكن من خلال هذا أن نخمّن أن تاريخ ميلاده يقع ما بين عام ٩٠١ هـ و٩٠٩ هـ.

نشأته: ولد الملا على القاري في «هراة» مابين عام ٩٠١ و٩٠٩ هـ، كما استنتجناه سابقاً، ونشأ وترعرع في ربوعها وقرأ العلم فيها[3]، وتعلم قراءة القرآن الكريم وحفظه عن ظهر قلب بعد أن درس علم التجويد وعلم القراءات على شيخه المقرئ معين الدين بن حافظ زين الدين الهروي خطيب جامع «هراة» الذي قال عنه الملا علي القاري «أستاذي المرحوم في علم القراءه»[4].

وتلقى عن شيوخ عصره في بلده ما هو معروف بينهم من العلوم وقراءة الكتب والمتون المقررة في مقدمة طلب العلم، وكانت ولادته ونشأته في الأيام التي بدأ فيها ذبول الازدهار العلمي في هراة ولم يبق من آثار هذا العلم سوى نخبة من العلماء القلائل الذين واجهوا امتحاناً صعباً على يد «الشاه إسماعيل» الذي احتل مدينتهم «هراة» التي كانت يومها عاصمة

---

(١) ينظر: «شم العوارض» للملا علي القاري، نسخة مخطوطة في مكتبة الجامعة الإسلامية، رقمها: ١٥٩١/٤٩: ٢٤٩/ب.

(٢) ينظر:« تبعيد العلماء عن تقريب الأمراء» للملا على القاري، تحقيق د. محمد علي المرصفي، كلية التربية، جامعة طنطا، عالم الكتب، القاهرة عام ١٩٩٠م: ص ٢٠.

(٣) ينظر: «معجم المطبوعات العربية والمعربة» ليوسف إليان سركيس، مطبعة سركيس، مصر، عام ١٣٤٦هـ = ١٩٢٨م: ٢/ ١٧٩١.

(٤) ينظر: «شم العوارض»: ٢٤٩/أ.

خراسان، وعاث فيها فساداً، ونشأ الملا علي وسط هذه الظروف المأساوية التي نقل لنا قصصاً حقيقية رآها بنفسه .

إنّ هذه الظروف اضطرت كثيراً من العلماء للهجرة من هذه الديار التي أصبحت ديار فتنة، ومنهم الملا علي القاري الذي هاجر إلى مكة المكرمة، فهو يقول: «وبهذا الذي ذكرناه، وفي هذا المقام الذي حررناه تبيّن أن خراسان ليست بدار جهاد كما توهّم بعض الفقهاء، بل دار البدعة كما هو ظاهر عند العلماء...»(١)

هجرته إلى مكة: ولعلّ أقرب التقديرات لتاريخ هجرته هو ما احتمله محقق كتاب الملا علي القاري «تبعيد العلماء عن تقريب الأمراء» حيث قال: «ويرجح أنّ ارتحاله إليها كان عام ٩٣٥ هـ»(٢)، إلا أنه لم يذكر أسباب هذا الترجيح أو دوافعه ولكننا نستطيع أن نرجح تاريخ هجرته من خلال بعض المؤشرات المتعلقة بشيوخه المكيين، فقد ذكر الملا علي القاري أحد شيوخه بقوله: «قد حصل لي إجازة عامة ورخصة تامة من الشيخ العلامة علي بن أحمد الجناجي الأزهري»(٣)، وإذا علمنا أن وفاة الشيخ المذكور كانت عام ٩٣٥ هـ وأن العلم الذي علمه إياه يحتاج إلى مدة قد تتجاوز السنة أو أكثر من ذلك، وهذا يعني أنه هاجر إلى مكة المكرمة قبل عام من وفاة شيخه المذكور، ولابد أن تكون هذه الحقبة الزمنية هي الحقبة التي اشتد فيها عوده وبلغ فيها مرحلة الرشد والنصح والاعتماد على الذات التي أهلته أن يتخذ قرار الهجرة بحيث تجاوز عمره آنذاك العشرين سنة، فإذا كان تاريخ مولده قد احتملناه ما بين ٩٠١ هـ و٩٠٩ هـ فهذا يعني أن هجرته إلى مكة كانت على أكثر تقدير عام ٩٣٠هـ، ويعزز ذلك ما ذكر من أن أحد مشايخه في الخط وهو الشيخ الأماسي الذي توفي عام ٩٢٦هـ أو عام ٩٣٦هـ.

شيوخه: أخذ الملا علي القاري عن علماء أجلاء كثر سواء أكان ذلك في المرحلة الأولى من حياته التي عاشها في «هراة»، أم في المرحلة الثانية التي عاشها في مكة المكرمة، وسنذكر هنا أهم ما امتازت به المرحلتان من خصائص ومؤثرات علمية عليه مع التعريف بشيوخه الذين استطعنا التعرف عليهم من خلال البحث والتنقيب.

المرحلة الأولى: وهذه المرحلة تمثّل الحقبة الزمنية التي ولد ونشأ وترعرع فيها بـ «مدينة هراة»، واتصّفت بمؤثراتها التربوية لأبويه وعائلته ومحيطه عليه، حيث وجهته وجهة معينة، دفعته لتعلم مبادئ القراءة والكتابة ومعرفة المبادئ الأساسية لقراءة القرآن الكريم

---

(١) ينظر: «المصدر نفسه» ٢٥٢/أ.

(٢) ينظر: «تبعيد العلماء عن تقريب الأمراء»: ص ٢١.

(٣) ينظر: «مشكاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح» للملاّ علي القاري: ٣٤/١.

وحفظه وتجويده، وحفظ المتون العلمية التي يحتاجها المبتدئ، والاطلاع على بعض الجوانب المهمة من الفقه الحنفي، وقد تتلمذ في هذه المرحلة على علماء أجلاء في «هراة» ومن أبرزهم الشيخ معين الدين بن الحافظ زين الدين الهروي (... ــ ٩١٥هــ)، وهو خطيب جامع هراة، ذكره الملا علي القاري في كتابه «شمّ العوارض» مثبتاً مشيخته وأستذته له فهو يقول: «... أستاذي المرحوم في علم القراءة مولانا معين الدين بن حافظ ... »[(١)]

المرحلة الثانية: ابتدأت هذه المرحلة بهجرته إلى مكة المكرمة ومجاورته لها واستقراره فيها، وانتهت بوفاته فيها عام ١٠١٤هــ، وقد فتحت له هذه المرحلة المجال واسعاً للتعليم والمعرفة، ولبّت طموحه للانتهال من المعارف الكثيرة، لأن مكة يومها استقطبت خيرة العلماء، وهيّأت الظروف المناسبة للدروس العلمية، فساعد ذلك على اجتذاب طلبة العلم وإيوائهم وهذا ما ساعد الملا علي القاري على أن يرتشف من معينها، أن يرتوي من علومها، فعمّق معرفته بالقرآن الكريم وتفنن في حفظه، ووجوه القراءات فيه حتى أصبح أستاذاً في علم القراءات وعرف بالقاري أو المقرئ، وتجذّرت معرفته بعلم الحديث والتفسير والفقه والأصول وعلم الكلام والنحو والصرف والبلاغة والتاريخ والتراجم والفلسفة ... ومن أبرز شيوخه في هذه المرحلة: محمد بن سالم الجُناجي(٨٦٠ ــ ٩٣٥) [(٢)]، وأبو الحسن البكري(٨٩٩ ــ٩٥٢ هــ)[(٣)] وابن حجر الهَيْتمي(٩٠٩ ــ ٩٧٣هــ)[(٤)]، وعلي المتقي الهندي (٨٨٨ - ٩٧٥ هــ)[(٥)]، ومحمد سعيد المشهور بــ«ميركلان»(٨٨٣ - ٩٨٣هــ)[(٦)]، وعطية السُّــلمي(... - ٩٨٣هــ)[(٧)]، والملا عبد الله السندي(... ــ ٩٨٤ أو ٩٩٤ هــ)[(٨)]،

(١) ينظر: «شم العوارض» للملا علي القاري: ٢٤٩/أ - ٢٤٩ /ب.

(٢) ينظر: «تاريخ النور السافر عن أخبار القرن العاشر» لعبد القادر بن شيخ بن عبد الله العيدروسي، تصحيح محمد رشيد أفندي الصفار، الناشر المكتبة العربية، بغداد، مطبعة الفرات، عام ١٣٥٣هــ - ١٩٣٤م: ص١٨٠.

(٣) ينظر: «شذرات الذهب في أخبار من ذهب» لعبد الحي بن أحمد الحنبلي، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، ومحمود الأرناؤوط، دار النشر: دار ابن كثير، دمشق - ١٤٠٦هــ، الطبعة: ط١: ٢٩٢/٨.

(٤) ينظر: «تاريخ النور السافر»: ص ٢٥٨ ــ٢٦٣، و«شذرات الذهب»: ٨/ ٣٧٠، و« الكواكب السيارة »: ١١١/٣ ــ ١١٢.

(٥) ينظر: «البضاعة المزجاة »: ص ٨، و«تاريخ النور السافر » :٣١٤، و«شذرات الذهب»: ٣٩٩/٨.

(٦) ينظر: «أبجد العلوم - الرحيق المختوم من تراجم أئمة العلوم» لصديق بن حسن القنوجي: أعده للطبع ووضع فهارسه عبد الجبار زكار، سورية: دمشق ١٩٨١م: ٢٣٥/٣.

(٧) ينظر: «مختصر كتاب نشر النور الزهر»: ٢٩١/٢ ــ ١٩٢.

(٨) ينظر: «تاريخ النور السافر»: ص ٣١٩، و« شذرات الذهب »:٤٠٣/٨.

وقطب الدين الحنفي المكي النّهروالي(٩١٧ -٩٨٨هـ أو ٩٩٠ هـ)[١]، وأحمد بن بدر الدين المصري (... - ٩٩٢هـ)[٢] ، ومحمد بن أبي الحسن البكري(٩٣٠ ــ ٩٩٣)[٣]، وسنان الدين الأماسي (... ــ ١٠٠٠هـ)[٤]، والسيد زكريا الحسيني [٥] وأبو الحرم المدني [٦]، وسراج الدين عمر الشوافي اليمني [٧]، وبدر الدين حسن الشهاوي [٨].

تلامذته: لقد تتلمذ على يديه عدد كبير من الطلبة نذكر منهم :عبد الحق الدهلوي(... ــ ٩٩٦هـ)[٩]، والشيخ جوهر الكشميري(ت١٠٢٦هـ) [١٠] ، وعبد القادر الطبري (٩٧٦ ــ ١٠٣٣هـ)[١١]، وعبد الرحمن المُرشدي(٩٧٥ ــ ١٠٣٧هـ)[١٢]، والشيخ محمد بن فروخ المُوَروي(٩٩٦ ــ ١٠٦١هـ)[١٣] والشريف الواولاتي (ت١١٠٢هـ)[١٤]، وسليمان بن صفي الدين اليماني[١٥]، والسيد معظم الحسيني البَلْخِي[١٦].

مؤلفاته: لقد كانت المرحلة الممتدة ما بين ١٠٠٣ و١٠١٤هـ وهو تاريخ وفاته زاخرة بالنشاط التأليفي والإنتاج الفكري أكثر من السنوات السابقة [١٧]، حيث ألّف فيها عدداً كبيراً

---

(١) ينظر: «سمط النجوم الدوالي»: ٣٣٧/٤، و« شذرات الذهب »: ٤٢٠/٨- ٤٢٢.

(٢) ينظر: المصدران السابقان: ص ٣١٩، ٤٠٣/٨.

(٣) ينظر: «البدر الطالع»: ٣٥٤/١، و«خلاصة الأثر »: ١٨٥/٣.

(٤) ينظر: «مختصر كتاب نشر النور الزهر»: ١٦٩/١.

(٥) ينظر: «البدر الطالع »: ١/ ٣٥٤، و«التعليقات السنية هامش الفوائد البهية »: ص ٨-٩، و«خلاصة الأثر» ١٨٥/٣.

(٦) ينظر:« المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية» للملا علي القاري: ص٦٤.

(٧) ينظر: المصدر نفسه .

(٨) ينظر: المصدر نفسه.

(٩) ينظر: «فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات» لعبد الحي الكتاني باعتناء الدكتور إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط٢ عام ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م :٧٢٥/٢ ــ ٧٢٨.

(١٠) ينظر: «نزهة الخواطر وبهجة السامع والناظر» لعبد الحي الحسيني، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، عام ١٣٨٢هـ =١٩٦٢م: ص ٢١٧٩.

(١١) ينظر «البدر الطالع »: ١/ ٣٧١، و« خلاصة الأثر »: ٤٥٧/٢ –٤٦٤.

(١٢) ينظر: «خلاصة الأثر »: ٣٦٩/٢-٣٧٦، و« مختصر كتاب نشر النور والزهر»: ٢٠٦/١ –٢١١.

(١٣) ينظر: «المصدران نفسهما »: ٣٦٩/٢-٣٧٦، ٢٠٦/١ –٢١١.

(١٤) ينظر: «فهرس الفهارس والإثبات»:١٠٧٣/٢ –١٠٧٥.

(١٥) ينظر:« الذخيرة الكثيرة في رجاء المغفرة للكبيرة» للملا علي القاري، علق عليه وخرج أحاديثه مشهور سليمان، المكتب الإسلامي، بيروت، دار عمار، الأردن: عمان، ط١، عام ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م :ص١٥.

(١٦) ينظر: المصدر نفسه .

(١٧) ينظر: الإمام ملاّ علي القاري: ٦٣.

من الرسائل والكتب التي احتوت على علوم متنوعة، وشرح المصنفات، والمتون القيّمة، وكتب الحواشي، واختصر بعض المؤلفات، واعترض، وردّ، وأفتى فقدم لنا خلاصة تجربته العلمية الطويلة التي تجاوزت المئة عام على أصحّ التقديرات، والتي ارتشف من خالص علومها، وارتوى من أعذب معارفها، وأخذ من كبار علمائها وأساتذتها، ليكون «الجامع للعلوم العقلية والنقلية والمتضلّع من السنة النبوية، أحد جماهير الأعلام ومشاهير أولي الحفظ والإفهام»[(١)]، و«أحد صدور العلم، وفرد عصره، الباهر السمت في تحقيق وتنقيح العبارات»[(٢)]. وأحصيت له أكثر من مئتي رسالة وكتاب يتراوح حجمها ما بين ثلاث ورقات، وعدد من المجلدات[(٣)].ومن أبرزها: شرح النقاية، وشرح الشفا، وشرح شرح نخبة الفكر، والأسرار المرفوعة، وشرح الفقه الأكبر...

منزلته العلمية: كان الملا علي القاري رحمه الله عالماً بارعاً في علوم كثيرة جعلت العلماء يثنون عليه وعلى ما ألّف، فقد جمع فيها العلوم العقلية والنقلية، وأحاطها فهماً وتدقيقاً وتحقيقاً وشرحاً، ولا عجب في ذلك، لأنه تضلع من الكتاب والسنة حفظاً وعلماً وتعمق في الفقه والأصول وعلوم الكلام مما ساعد ذلك على انتشار مؤلفاته شرقاً وغرباً وشكلت موسوعة شاملة للعلوم كافة، وجعلت العلماء وأهل الفهم يطرونه بأحلى الكلمات، وأجمل العبارات المليئة بالثناء والحمد اعترافاً منهم برسوخه في شتى العلوم، واحتراماً لعلو منزلته التي وصل فيها إلى درجة المجددية. وأصبحت مؤلفاته مقصد العلماء والمتعلمين. ومدحه كثير من العلماء، منهم: العلامتان الشيخ يحيى الحباب المكي، والشيخ سليمان المقري المصري الحنفي اللذان قالا فيه: «هو علامة زمانه وواحد عصره وأوانه...»[(٤)]. وقال فيه الشيخ عثمان العرياني: «وهو من كبار المصنفين وعظماء المؤلفين، كنز المحققين والحفاظ ورئيس المدققين والوعاظ...»[(٥)]. وقال فيه ابن عابدين: «خاتمة القراء والفقهاء والمحدثين، ونخبة المحققين والمدققين...»[(٦)] وقال أيضاً: «خاتمة العلماء الراسخين، شيخ القراء والفقهاء

(١) هذا الكلام للشيخ عبد الملك العصامي. ينظر: «سمط النجوم العوالي »: ٣٩٤/٤ .

(٢) وهذا الكلام للشيخ محمد أمين المحب. ينظر:« خلاصة الأثر»: ٣/ ١٨٣.

(٣) ينظر: الملا علي القاري ورسائله النحوية والصرفية، للدكتور حمدي إبراهيم المارد، رسالة دكتوراه مقدمة في كلية الدراسات العليا بجامعة السودان للعلوم وتكنولوجيا:١٨٨/١ ٢٦١.

(٤) ينظر: «إرشاد الساري إلى مناسك الملا علي القاري»لحسين بن محمد سعيد عبد الغني المكي الحنفي، وهو حاشية على «المسك المتقسط في المنسك المتوسط للملا علي القاري»، دار الكتاب العربي، بيروت: ص٦.

(٥) ينظر: «الرمز الكامل»: ١١/ب، و«مختصر كتاب نشر النور والزهر»: ٣١٨/٢.

(٦) ينظر: «مجموعة رسائل محمد أمين بن عابدين: الرسالة الخامسة: رفع التردد في عقد الأصابع عند التشهد»: ١٣٠/١.

والمحدثين سيدي ملا علي القاري رحمه الله»[١]. وقال فيه محمد عبد الحي اللّكنوي: «رسائله لا تعد، ولا تحصى وكلها مفيدة بلغت إلى مرتبة المجدديّة على رأس الألف»[٢]. وقال فيه أيضاً: «صاحب العلم الباهر، والفضل الطاهر»[٣]، وهو محدث جليل، ومحقق نبيل[٤]، ونقل عن علماء عصره أنهم قالوا فيه: «إنّ علي القاري ما جاء بشيء يعجب القلوب والأسماع مثل كتابه «شرح النقاية»، ويجب أن يدخل في الدرس النظامي بدلا من شرح الوقاية »[٥]. وقال عبد الستار الدهلوي (ت ١٣٥٥هـ): «عالم البلد الحرام، والمتضلّع في علوم القرآن والسنة، وفيهما كان الإمام ...»[٦].

وفاته: توفي الملا علي القاري ــ رحمه الله ــ في مكة المكرمة في شهر شوال سنة أربع عشر وألف للهجرة [٧] وهو الراجح.

نسخ النصّ: لهذا الرسالة نسختان:النسخة الأولى نسخة مكتبة الأسد، وقد حصلت عليها، وهي النسخة الوحيدة الأساسية المعتمدة في هذا التحقيق، ورقمها(حديث ١٣٥٣٥)، وهي جزء من مجموع الملا علي القاري، وتسلسلها فيه هو الرابع والعشرون، وكتب عنوانها في الثلث الأول من الصفحة ١٢٨/ب بين خطين بارزين، وهي الصفحة الأولى لهذا المخطوط. وتنتهي هذه الرسالة بالصفحة رقم ١٣١/أ، وقد كتبت بخط الرقعة، واحتوت الصفحة الواحدة على حوالي خمسة عشر سطراً، واحتوى السطر الواحد على كلمات تتراوح ما بين (١٣ و١٦ كلمة).

النسخة الثانية: فهي نسخة مكتبة الجامعة الإسلامية، رقمها: ٢٤/١٥٩١٠، لكنني لم أستطع الحصول عليها.

توثيق نسبة هذه الرسالة: لا بدّ من التأكد من صحة نسبتها للملاّ علي القاري، وتحديد اسمها لنتمكن من توثيقها، ولذلك نبتدئ بالتأكد من:

---

(١) ينظر: «العلم الظاهر في نفع النسب الطاهر»:٧٣.

(٢) ينظر: «الفوائد البهية في تراجم الحنفية» لمحمد عبد الحي اللكنوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت: ص٨.

(٣) ينظر: «التعليق المجد على موطأ الإمام محمد» لمحمد عبدالحي اللكنوي، المطبع المصطفائي في لكنو، عام ١٢٩٧هـ: ص٢٧.

(٤) ينظر: «السعاية في كشف ما في شرح الوقاية» لمحمد عبد الحي اللكنوي، المطبع المصطفائي في لكنو، عام١٣٠٦هـ: ص ٣٩.

(٥) ينظر: المصدر نفسه.

(٦) ينظر:«أزهار البستان في طبقات الأعيان» لعبد الستار الدهلوي، مخطوطة في مكتبة الحرم المكي، رقمها: ٦٥ تراجم: ١٢٨/٢/أ.

(٧) أزهار البستان: ١٢٨/٢/أ، وخلاصة الأثر: ١٨٦/٣.

أولاً: نسبتها للملاّ علي القاري من خلال عرض الأدلة الآتية:

أ ــ هذه النسخة هي جزء من مجموع ينسب كلّه للملاّ علي القاري متضمّناً رسائل متعددة له.

ب ــ ذكر في بداية هذه الرسالة بعد البسمة والتحميد والصلاة نسبتها إليه، فقد قال: «...فيقول أفقر عباد الغني الباري علي بن سلطان محمد القاري»(١).

ج ــ نسبت بعض التراجم هذه الرسالة للملا علي القاري، ومنها تاريخ الأدب العربي لبروكلمان (٢).

ثانيا: اسمها:سميت هذه الرسالة بــ«إعراب القاري على أول باب البخاري»، وأثبت ذلك في أول المخطوطة، وأثبتته بعض المصادر التي ترجمت له.

(١) ينظر: ينظر :النص المحقق.

(٢) ينظر: ٩/٩٦.



شرع فيه ذكر وقراءة • والمنع في قيام يكون بخلاف كالقومة • وكما بين تكبيرات العيدين
وما بعد التكبيرة الرابعة في الجنازة وأمّا وجه التخيير والاباحة فهو مأخوذ من عدم
الترجيح عند المعارضة فإنهما إذا تعارضا تساقطا فالتخيير والاباحة بما ترابطا
تمت والحمد لله • رب العالمين •

إعراب القاري بسم الله الرحمن الرحيم رب زدني علما يا كريم على أول باب البخاري

الحمد لله ذي الفضل الكبير • الذي يؤاخذ بعض عباده بقليل من ذنوبهم ويعفو عن
كثير • والصلوة والسلام على أفضل الأنبياء وأكمل الأصفياء • وعلى آله وصحبه نجوم
الابرار ورجوم الفجار وبعد فيقول أفقر عباد الله الغني الباري • علي بن سلطان
محمد القاري • إنه سألني بعض أكابر الفقهاء من أعيان العلماء بل من له فضل كثير
على كثير من الفضلاء أن أعلق بحلّ ما اشترط أن لا يكون مخلا قائما على مفتاح كتاب إمام
المحدثين وإمام المخرجين • أعني صحيح البخاري الذي هو أصح الكتب المؤلفة في الأصح
حيث تام في أسانيده بشروط الصحة على وجه الأرجح مما يتعلق بباب كيف كان
بدء الوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم منتهيا الى وقول الله تبارك وتعالى
وتعظم من بيان الاعراب على وجه الخلو من الاغراب • بناء على حسن ظن منه في
بان لي مدخلا في هذا الباب ومخرجا من عهدة هذا الجواب فاعتذرت بعدم الاستطاعة

صورة الصفحة ١٢٨/ب من مجموع الملا علي رقم: (حديث ١٣٥٣٥) مكتبة الأسد. وهي الصفحة الأولى من إعراب القاري على أول باب البخاري.



والترجيب هذا وآني قد تفاءلت في الاشارة الى كتابة هذه الخاتمة أن يرزقني الله سبحانه في
آخر عمري الخزمة على البقية رجاء لحسن الخاتمة من فضله غير عامل بعدله فان الامام حجة
الاسلام مع جلالته في الحال والمقام وضع صحيح البخاري عند نزعه على صدره تبركا بما صح
صدوره من مشكوة صدر النبوة كما اقتضاه نوره وظهوره على صاحب افضل الصلوات
واكمل التحيات وسبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين
امين يا معين تمت

سالني بعض الكبراء عن حديث البراء

الحمد لله

سالني بعض الكبراء عن حديث البراء في باب الصلوة من الايمان في كتاب البخاري ان النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم كان اول ما قدم المدينة نزل على اجداده الخ حيث اتفق الشراح وارباب
الحواشي على نصب اول واختلفوا في وجهه المعقول وقال الزركشي نصبه على انه خبر كان
والكرخي البرماوي والقسطلاني بان هذا وهو لا يميل اليه فهم بل هو منصوب على الظرفية
وان خبر كان قوله نزل من الجملة الفعلية في محل النصب بحسب اقتضاء العربية وكتب السائل
وهو صاحب الفضائل اقوى الوجوه منها كما لا يخفى فاقول لا خفاء عند ارباب الصفاء ان
نصب اجلك على الخبرية هو المتبادر الى الخواطر الذهنية لكن بالنظر الى الافادة الحكمية في المقدمات
الوجهية اذ ليس المرام في هذا المقام كونه صلى الله تعالى عليه وسلم اول ما قدم مدينة الاسلام
ولو تحققنا وقولنا ان ما بمعنى من في مرتبة العام لان المقصد من الكلام انه عليه الصلوة والسلام

صورة الصفحة ١٣١/أ من مجموع الملا علي القاي

رقم :(حديث١٣٥٣٥) مكتبة الأسد. وهي الصفحة الأخيرة من إعراب القاري على أول باب البخاري وتنتهي بالعبارة:«آمين يا معين». تمت

إعراب القاري على أول باب البخاري /١٢٨/ب

بسم الله الرحمن الرحيم. ربّ زدني علماً يا كريم

المقدمة

الحمد لله ذي الفضل الكبير، الذي يؤاخذ بعض عباده بقليل من ذنوبهم، ويعفو عن كثير. والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء وأكمل الأصفياء، وعلى آله وصحبه نجوم الأبرار، ورجوم الفجّار.

وبعد، فيقول أفقر عباد الله الغنيّ الباري، علي بن سلطان محمد القاري[١]: إنّه سألني بعض أكابر الفقهاء من أعيان العلماء، بل من له فضل كثير على كثير من الفضلاء أنْ أغلق مغلاقاً بشرط ألاّ يكون مغلاقاً على مفتاح كتاب إمام المحدثين[٢]، وإمام المخرجين أعني صحيح البخاريّ[٣]، الذي هو أصحّ الكتب المؤلفة على الأصحّ[٤]، حيث قام في أسانيده بشروط الصحة على الوجه [٥] الأرجح مما يتعلق بـ «باب كيف كان بدء[٦] الوحي إلى رسول الله»[٧] ـ صلى الله عليه وسلم ـ منتهيا إلى «وقول الله»[٨] تبارك، وتعالى، وتعظّم. من بيان الإعراب على وجه الخلو من الإغراب بناء على حسن ظنّ منه فيّ بأنّ لي مدخلا

(١) ينظر: ترجمته في مقدمة هذا البحث.

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، ولد في مدينة بخارى عام ١٩٤هـ، درس علوم الحديث منذ صغره، وحجّ مكة، وتتلمذ على أبرز شيوخ الحديث فيها وفي المدينة المنورة، ثم رحل إلى مصر والبصرة لطلب الحديث، ثم عاد إلى مسقط رأسه وتوفي في بخارى عام ٢٥٦هـ. له مؤلفات في علم الحديث أشهرها على الإطلاق: «الجامع الصحيح» والذي ضمنه سبعة آلاف ومئتين وخمسة وسبعين حديثا، وبإسقاط المكرر يكون عدد الأحاديث أربعة آلاف حديث. ينظر:«تذكرة الحفاظ» لشمس الدين محمد الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط١ :٥٥٥/٢ـ ٥٥٦.

(٣) هو الجامع الصحيح المختصر «صحيح البخاري»، من أجل كتب الإسلام وأفضلها بعد كتاب الله، وقد رتبه البخاري على أبواب الفقه الإسلامي، وسمي كل باب باسم «كتاب» بحيث بلغت سبعا وتسعين بابا احتوت على قسم: العبادات والمعاملات، وسيرة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ وما ورد من المأثور في تفسير القرآن الكريم. ينظر: «كشف الظنون»: ٥٤١/١.

(٤) ينظر:شرح النووي على صحيح مسلم:٤/١ وفتح الباري :٨/١.

(٥) في الأصل: وجه.

(٦) في الأصل: بدؤ .

(٧) ينظر: الجامع الصحيح المختصر، لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، دار ابن كثير اليمامة – بيروت – ١٤٠٧ هـ =١٩٨٧ م، الطبعة: الثالثة، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا: ٣/١.

(٨) ينظر: الجامع الصحيح المختصر: ٣/١.

في هذا الباب، ومخرجاً من عهدة هذا الجواب، فاعتذرت بعدم الاستطاعة /(١٢٩/أ) وقلّة البضاعة فألحَّ عليّ بقبول المسؤول، وبما تيسر بيانه من المنقول والمعقول، فامتثلت مقاله، وأجبت سؤاله مستعينا بالله وليّ التوفيق أن يهديني سواء الطريق.

[**اختلاف الروايات في ذكر الباب**]

فأقول: اختلف الأصول في وجود لفظ الباب، إذ سقط في رواية أبي ذرّ(١)، والأصيليّ(٢)، من رواة هذا الكتاب(٣)، ثم على تقدير ثبوته جوّز تنوينه(٤)، وكذا إضافته(٥)، وتسكينه (٦).

أما إسقاط «الباب»، والاكتفاء بالترجمة في أوّل الكتاب على ما يشهد له أن الكتاب يستتبع الباب في كتاب الإيمان مؤخر عن فصل الخطاب، وإنّما وقع هذا الباب توطئة، وتقدمة للدخول في الكتاب على وجه الصواب، وعلى كلّ الحساب .

[**إعراب ما بعد الباب**]

فإعراب ما بعده هو أنّ «كيف» في محل الانتصاب على أنّه خبر «كان»، إنْ كانت ناقصة، وعلى كونها حالاً، وإن كانت تامّة، وتقديمها واجب في هذا المقام، لأن الاستفهام له صدر الكلام .

وأمّا على تقدير وجود الباب، وهو أقرب إلى الصواب، وعليه أكثر رواة الكتاب(١) فهو مرفوع على أنّه خبر مبتدأ محذوف، وهو بهذا مشهور ومعروف .

---

(١) هو الحافظ أبو ذرّ عبد الله بن أحمد الهروي الأنصاري (٣٥٥ ٤٣٥ هـ)، محدث، حافظ، فقيه، توفي في مكة المكرمة من آثاره: «معجم مجلد »، و«الخصال في فروع الحنفية ». ينظر:طبقات المفسرين لأحمد بن محمد الأدنه وي، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، السعودية عام ١٤١٧هـ =١٩٩٧م الطبعة: الأولى:١/١١٣.

(٢) هو أبو محمد عبد الله بن إبراهيم بن محمد الأصيليّ الأندلسي الما لكي (ت ٢٢٤ ٣٩٢هـ)، محدث، فقيه، درس في الأندلس والقيروان، ومصر، وبغداد، والبصرة، وواسط، وسمع بها، وأكثر الجمع والرواية، ورجع إلى الأندلس وتوفي يها. من تصانيفه: «الآثار والدلائل على أمهات المسائل في اختلاف مالك والشافعي ». ينظر:« تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس» للحافظ أبي الوليد عبد الله بن محمد الأزدي، تحقيق: عزت العطار الحسيني، تحقيق: خليل الميس، دار النشر: مطبعة المدني، القاهرة عام ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م، ط٢: ١/٢٩١، و«طبقات الفقهاء» لإبراهيم بن علي الشيرازي أبو إسحاق، دار القلم - بيروت:١/ ١٦٦.

(٣) ينظر:« فتح الباري شرح صحيح البخاري» لأحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت: ١/ ٨ .

(٤) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٨. ويكون إعراب «باب» خبر لمبتدأ محذوف.

(٥) إذا كان «باب» بلا تنوين، فيكون مضافاً إلى ما بعده.

(٦) ينظر:« فتح الباري»: ١/٨.

فإن قرئ بلا تنوين على إضافته إلى ما بعده من الكلام يقدّر مضاف ليتم المعنى المقصود من المبنى المرام، أي هذا الباب جواب «كيف كان»، أو باب بيان «كيف كان»، فإنّ أمره كريم الشأن عظيم البرهان، وسبب التقدير أن لفظ «الباب» لا يضاف إلى الجملة على الصواب.

ولعلّ هذا مراد من قال في الاعتذار عن الإشكال: إنّ الإضافة إلى الجملة كالإضافة في المال، والله أعلم بالحال .

وإن قرئ كلمة «باب» منوّنة تقدير الجملة بعده /(١٢٩/ب) استئنافاً مشعراً بما يراد من الترجمة .

وأما على تقدير تجويز التسكين فيه لما وقع في بعض النسخ عليه من التنبيه، فهو بصورة الوقف على جهة التعداد للأبواب[٢]، لكن لا يخفى بعده على أولي الألباب، إذ ليس بعده باب وراء باب، بل كتاب مضاف إلى الإيمان في جميع نسخ الكتاب.

وإنما يقال: التعداد في ما تكرر من المعنى المراد، نحو: ألف، باء، تاء، ثاء، وزيد، بكر، عمرو، وماما، بابا [٣].

[**الاختلاف في رواية لفظة «بدء»**]

ثم اعلم أنه روي «بدْء» بالهمز بعد سكون الدال من الابتداء في الحضور، وبلا همز مع ضم الموحدة وتشديد الواو[٤] بمعنى الظهور. ذكره القاضي عياض[٥]، جعل الله مثواه الرياض [٦].

---

(١) ينظر: المصدر نفسه :٨/١.

(٢) قال الكرماني: يجوز فيه الإسكان على سبيل التعداد للأبواب فلا يكون له إعراب. ينظر« فتح الباري»: ١/ ١٣ .

(٣) يستحب الوقف: عند التعداد والتقسيم، وبعد النداء، وبعد فعل القول، وفي التفصيل بعد الإجمال، وقبل الجملة الاعتراضية...إلخ .

(٤) أي: بدوّ. ينظر: لسان العرب: مادة «بدو».

(٥) هو أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، السبتي، المالكي ويعرف بالقاضي عيّاض، (٤٩٦ ٥٤٤هـ)، محدث، حافظ، مؤرخ، ناقد، مفسر، أصولي، عالم بالنحو واللغة وكلام العرب كان إمام عصره في علوم شتى توفي في مراكش من تصانيفه: «الشفا بتعريف حقوق المصطفى»، و« الإلماع في أصول الرواية والسماع »... ينظر :« شذرات الذهب »: ٤/ ١٣٨ .

(٦) ينظر: «فتح الباري»:١/ ٩، و«عمدة القاري شرح صحيح البخاري» لبدر الدين محمود بن أحمد العيني، دار النشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت:١٤/١ .

وقال شيخ مشايخنا، الحافظ [1]، الحجة [2]، العالم الرباني[3] شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني[4]: ويرجّح الأول، لأنه [5] وقع في بعض الروايات كيف كان ابتداء الوحي، فهو بالاعتبار أكمل، والاختيار أجمل [6].

وقال الزركشي [7]: الأحسن الهمز، لأنه يجمع المعنيين[8] .

قلت: وبه يحصل الجمع بين المبنيين، وهو مقصد حسن، وله مأخذ مستحسن، لأنّه يلزم من الابتداء «البدو» بلا خفاء بخلاف عكسه، فإنّه لا يلزم من «البدو» الابتداء، لكن قد يقال: إنّ في«البدوّ» أيضا في الجملة يعتبر معنى البداءة، ويؤيده ما في القاموس[9] في معتلّ المادة بداوة الشيء: أول ما يبدو منه [10]. ومنه قوله تعالى: ﴿وما نراك اتّبعك إلاّ الذين هم أراذلنا بَادِيَ الرَّأي﴾[11]، فإنّه قرأه بلا همز المكي[1]، والمدني[2]، والشامي [3]، والكوفي[4]. وإنما انفرد بقراءة الهمز[5] أبو عمرو البصري[6].

---

(1) هو من أحاط علمه بمئة ألف حديث، وإذا سمع الحديث عرف أنه في الصحاح أم غيرها. ينظر: شرح شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر لنور الدين أبو الحسن علي بن سلطان محمد القاري الهروي المعروف «بملا على القاري» ، قدم له: الشيخ عبد الفتح أبو غدة، وحققه وعلق عليه: محمد نزار تميم، دار الأرقم ، لبنان:بيروت: ص ١٢١.

(2) الحجة: هو من أحاط علمه بثلاث ألف حديث، وهو الذي يفهم بنقد الحديث .ينظر: شرح شرح نخبة الفكر:ص ١٢١.

(3) العالم: هو العالم الكامل، المشهور في هذا العلم، وله تصانيف كثيرة. ينظر: شرح شرح نخبة الفكر: ص ١٢١.

(4) هو أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي بن أحمد العسقلاني، المعروف بابن حجر، ولد عام٧٧٣ هـ، حفظ القرآن وطلب الحديث ودرس في القاهرة على يد السراج البلقيني، والحافظين: ابن الملّق والعراقي، كان شاعرا، محدثا، فقيها له مصنفات كثيرة من أبرزها: «فتح الباري»، و« الإصابة في تمييز الصحابة» وغيرهما. ينظر :« شذرات الذهب »: ٤/ ٢٧١.

(5) في الأصل: أنه ..

(6) ينظر: فتح الباري :٩/١ .

(7) هو بدر الدين أبو عبد الله بن بهادر بن عبد الله المصري الزركشي الشافعي، (٧٤٥ ٧٩٤ هـ) كان فقيها أصوليا أديبا فاضلا، سمع الحديث بدمشق وغيرها. له مصنفات، منها: «تكملة شرح المنهاج للأسنوي ». ينظر: «شذرات الذهب »: ٣/ ٣٣٥.

(8) ينظر: «عمدة القاري» شرح صحيح البخاري :١٤/١ .

(9) هو القاموس المحيط للفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، وهو معجم من ألفاظ اللغة العربية. ينظر: «كشف الظنون »: ٢/ ١٣٠٦.

(10) ينظر: القاموس مادة: «بدو».

(11) سورة هود: الآية: ٢٧. وينظر :« كتاب السبعة في القراءات» لأبي بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد البغداد، تحقيق: شوقي ضيف، دار النشر: دار المعارف – مصر – ١٤٠٠هـ، الطبعة: الثانية:٣٣٢/١.

وقال الجعبري [٧]: وجه همز «بادئ» أنه اسم فاعل من«بدأ» المهموز، أي: اتبعوك بابتداء رأيهم، ووجه الياء، أنه من «بدا» المعتل بمعنى ظهر، أي:/(١٣٠/أ) اتبعوك في ظاهر رأيهم دون باطنهم، أو مخفف من المهموز، وهو معنى قول الفّراء [٨]: إنْ شئت قلبت فخففت، وإنْ شئت جعلته من بدوت فخفّفت [٩]، وهذان موفقان يعني في المعنى لا يتضادان، بل فيهما مرادفان. ثم قال الجعبري: واختيار الياء لعمومه يعني للبدء وغيره، وبهذا يتبين أن البدو «بالواو أيضاً يتضمن المعنيين، ويرتفع الشمل بجمع المبنيين مع جواز أن يقال في رواية

---

(١) هو عبد الله بن كثير المدني إمام أهل مكة في القراءة، ولد بمكة عام ٤٥ هـ، ولقي بها عبد الله بن الزبير، وأبا أيوب الأنصاري، وأنس بن مالك، ومجاهد بن جبر، ودرباس مولى عبد الله بن عباس، وروى عنهم، وأخذ القراءة عن عبد الله بن السائب، وكان عالما بالعربية وإماما مجمعا على قراءته بمكة حتى مات سنة عشرين ومئة. ينظر:«غاية النهاية في طبقات القراء» لشمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (المتوفى: ٨٣٣هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان: بيروت، ط ٣ عام ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م: ١/٤٤٢.

(٢) هو نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم المدني، أحد القراء السبعة، أخذ القراءة عرضا عن جماعة من تابعي أهل المدينة وأقرأ الناس دهرا طويلا نيفا عن سبعين سنة، وانتهت إليه رئاسة القراءة بالمدينة. وبها تمسكوا إلى اليوم، وكان عالما بوجوه القراءات متبعا لآثار الأئمة السابقين توفي عام ١٦٩ هـ، وقيل ١٧٠ هـ .ينظر: «غاية النهاية »: ٢/٣٣٤.

(٣) هو عبد الله بن عامر بن زيد بن تميم اليحصبي ولد سنة ٢١ هـ أمام أهل الشام في القراءة، والذي انتهت إليه مشيخة الإقراء بها، وتوفي سنة ١١٨هـ. ينظر: «غاية النهاية»: ٤٢٣/٢ـ ٤٢٥.

(٤) هو حمزة بن حبيب بن عمارة بن إسماعيل، أبو عمارة الكوفي التيمي الزيات، ولد سنة ٨٠ هـ، وأدرك الصحابة بالسن، فيحتمل أن يكون رأى بعضهم، وإليه صارت الإمامة في القراءة بعد عاصم والأعمش، وكان إماما حجة ثقة. قال عنه سفيان الثوري ما قرأ حمزة حرفا من كتاب الله إلاّ بأثر، توفي سنة ١٥٦هـ، وفي ذلك خلاف. ينظر:«غاية النهاية»:٢/٢٦١ ٢٦٣.

(٥) ينظر:«غاية النهاية في طبقات القراء »:٢/٢٦١ ٢٦٣.

(٦) (١١٧)هو أبو عمرو بن العلاء بن عمار بن عبد الله المازني، إمام أهل البصرة في القراءات، والنحو، واللغة، أخذ عن جماعة من التابعين، وقرأ القرآن على سعيد بن جبير ومجاهد، وروى عن أنس بن مالك، وأبي صالح السمّان وعطاء، وقرأ عليه اليزيدي، وعبد الله بن المبارك. توفي ستة ١٠٤هـ. ينظر: «بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة »، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي،، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار النشر: المكتبة العصرية ، لبنان: صيدا: ٢/ ٢٣١.

(٧) هو إبراهيم بن عمر بن إبراهيم الشافعي الربعي الجعبري (٦٤٠ــ ٧٣٢ هـ) تلا بالسبع على أبي الحسن الوجوهي وبالعشر على المنتخب التكريتي، وسمع ببغداد من جماعة، حفظ التعجيز وعرضه علي مُصنّفه، وأخذ عنه الفقه، ثم قدم دمشق وسمع من جماعة آخرين روي عنه السبكي والذهبي وغيرهم، من مصنفاته :« شرح الشاطبية ». ينظر: شذرات الذهب: ٦/٩٩.

(٨) هو أبو زكريا، يحيى بن زياد، إمام الكوفيين في النحو، واللغة، والأدب. له مصنفات من أبرزها «معاني القرآن »توفي سنة ٢٠٧ هـ أصولي، ومفسر. ينظر: «بغية الوعاة »: ٢/٣٣٣.

(٩) ينظر :«معاني القرآن» لأبي زكريا يحيى الفراء، دار النشر :عالم الكتب، لبنان: بيروت، ط ٢ عام ١٩٨٠م: ٢/١١.

«البدوّ» بتشديد الواو أن يكون أصله واوين، وهو ظاهر عند أرباب الكمال وأن يكون أصله همزة فخفّفت بالإبدال، ثم كمل بإدغامه الإعلال، فالبدوّ أيضاً يجمع المعنيين فلا يبقى ترجيح لأحد الحسنيين.

[معنى الوحي]

ثم لا يخفى أن[1] الوحي لغة :هو الإعلام على طريق الإخفاء، وقيل :أصله التفهيم على وجه الجلاء[2].

و شرعاً: هو الإعلام بالشرع [3]، سواء فيه الأصل والفرع، وقد يطلق ويراد به اسم المفعول، فيصير معناه: المُوحَى المنقول، وهو الكلام المنزل على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وشرف، وعظم، وكرم. ثمّ بيان أنواع الوحي، وكيفيّاته، لا يتمّ إلا بالإطالة، فتركناه مخافة السآمة والملالة .

[الإعراب بوجود «الباب» وعدمه]

وأما قول البخاري بعدما ذكر من الترجمة «وقول الله»، فيتعيّن دفعه بالابتداء على تقدير عدم الباب كما في بعض نسخ الكتاب .

وأمّا على تقدير ثبوته وتنوينه، فيكون عطفاً على الجملة، لأنها في محل رفع في الجملة.

وأمّا على تقدير إضافته، فيكون مجروراً بالعطف على المضاف إليه، وهو«كيف» فإنها في موضع خفض، ولا غبار عليه، لكن لا بدّ من تقدير مضاف آخر كما يظهر لمن يتأمل في المعنى ويتدبّر، أي وباب معنى قول الله، أو باب / (١٣٠/ب) ذكر قول الله، ولا يقدر هنا الكيفيّة إذ لا يكيّف كلام الله على ما قاله القاضي عِيَاض، وغيره من أرباب الرياض.

[الفرق بين الكتاب والباب]

ثم اعلم أنّ الكتاب ككتاب البخاري بمنزلة الجنس، وهو جنس علم الحديث مثلاً كما لا يخفى على الفضلاء. والباب[4] بمنزلة النوع، وهو نوع علم من علوم ذلك الجنس ككتاب[5] فضل العلم، وفضيلة العلماء .

---

(١) مكان «أنّ» مطموس، والمعنى يقتضيها .

(٢) ينظر: «لسان العرب»: مادة «وحي» .

(٣) ينظر: فتح الباري :١/ ١٥، وعمدة القاري: ١/ ١٤..

(٤) أصل الباب: البوب، ثم قلبت الواو ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها .

(٥) في الأصل باب .

وقد يعبر عن الباب بالكتاب إذا كان هناك فصول من فصول الخطاب، ويراد أن يعبّر عنها بالأبواب ككتاب الإيمان، والصلاة، والزكاة، وفضائل القرآن .

وحاصله أنّ الكتاب لاشتماله على الاستيعاب مشبه بدار محيط على بيوت لها أبواب، أي: مداخل، ويطلق مجازاً على الأخشاب، لأنها حلّت محلها في هذا الباب.

وممّا يدلّ على ما ذكرنا أنّ الكتاب في الأصل مصدر بمعنى المفعول، فمعناه المجموع كما يشهد له نقول أرباب العقول، ثم في كل بيت من بيوت أرباب الدنيا المتنعمة نوع من الأمتعة، وصنف من الأسباب المنتفعة من المآكل والمشارب، وسائر الأطعمة، ومن الجواهر، والدراهم، والدنانير، وغير ذلك من النفائس المخزّنة، وجميعها بانت متفندة متفننة فكذلك أرباب العلوم الدينيّة لهم أنواع من الفهوم اللّدنيّة، وكذلك أصحاب الأحوال البهيّة والكرامات السنيّة لهم أنواع من المقامات العليّة، والمنزلات الرضيّة، و﴿قد علم كلُّ أناس مشربَهُم﴾[1]، وكل طائفة من كل صنف مذهبهم، و﴿كلُّ حِزبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُون﴾[2] وبما أعطاهم الله من فضله مستبشرون.

ومجمل الكلام أن المقصود من التبويب إنما هو وقوع الأشياء على وجه الترتيب يسهل تحصيله على الطالبين من أرباب الترغيب /(١٣١/أ) والترهيب .

[**الخاتمة**]

هذا وأني قد تفاءلت في الإشارة إلى كتابة هذه الفاتحة أن يرزقني الله ــ سبحانه ــ في آخر عمري الحزمة على البقية، رجاء لحسن الخاتمة من فضله غير عامل بعدله، فإن الإمام حجة الإسلام [3] مع جلالته في الحال والمقام، وضع صحيح البخاري عند نزعه على صدره تبركاً بما صحّ صدوره مشكاة صدر النبوة كما اقتضاه نوره وطهوره على صاحب أفضل الصلوات وأكمل التحيات، وسبحان ربك ربّ العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله ربّ العالمين .آمين يا معين تمت.

---

(١) سورة البقرة: الآية :٦٠.

(٢) سورة الروم: الآية: ٣٢.

(٣) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ) حجة الإسلام مولده ووفاته في بلده «الطابران بطوس خراسان» رحل إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر ثم عاد إلى بلده وعرف بالغزالي نسبة إلى صناعة الغزل. له نحو مئتي مؤلف، من أهمها: «إحياء علوم الدين»، و« وتهافت الفلسفة ». ينظر: طبقات المفسرين :١/١٥٢.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

- أ -

ــ أبجد العلوم ــ الرحيق المختوم من تراجم أئمة العلوم «لصديق بن حسن القنوجي: أعده للطبع ووضع فهارسه عبد الجبار زكار، سورية: دمشق ١٩٨١م .

ــ إرشاد الساري إلى مناسك الملا علي القاري «لحسين بن محمد سعيد عبد الغني المكي الحنفي»، وهو حاشية على «المسك المتقسط في المنسك المتوسط» للملا علي القاري، دار الكتاب العربي، بيروت.

ــ أزهار البستان في طبقات الأعيان «لعبد الستار الدهلوي، مخطوطة في مكتبة الحرم المكي الشريف، رقمها: ٦٥ تراجم.

ــ الإمام علي القاري، وأثره في علم الحديث «لخليل إبراهيم قوتلاي»، دار البشائر الإسلامية، لبنان: بيروت: ط١ عام ١٤٠٨ هـ =١٩٨٧م.

ــ إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، اسم المؤلف: إسماعيل باشا بن محمد أمين، دار النشر: دار الكتب العلمية – بيروت – ١٤١٣هـ – ١٩٩٢م.

- ب -

ــ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، اسم المؤلف: العلامة محمد بن علي الشوكاني، دار النشر: دار المعرفة – بيروت – بلا، الطبعة: بلا، تحقيق: بلا.

ــ البضاعة المزجاة لمن يطالع المرقاة في شرح المشكاة «لمحمد عبد الحليم النعماني»، مطبعة المعارف، ط ١ عام ١٣٩٢هـ = ١٩٧٢م.

ــ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، اسم المؤلف: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، دار النشر: المكتبة العصرية – لبنان / صيدا، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.

- ت -

ــ تاج العروس من جواهر القاموس، اسم المؤلف: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، دار النشر: دار الهداية، تحقيق: مجموعة من المحققين .

ــ التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول «لصديق بن حسن القنوجي»، تصحيح وتعليق الدكتور عبد الحكيم شرف الدين، المطبعة الهندية العربية، ط٢، عام ١٣٨٢هـ = ١٩٦٢م.

ــ تاريخ الخط العربي وآدابه لمحمد طاهر بن عبد القادر الكردي المكي، ط٢، عام ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م.

ـ تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، اسم المؤلف:الحافظ أبي الوليد عبد الله بن محمد بن يونس الأزدي دار النشر: مطبعة المدني، القاهرة - ١٤٠٨هـ= ١٩٨٨م، الطبعة :٢، تحقيق: عزت العطار الحسيني.

ـ تاريخ النور السافر عن أخبار القرن العاشر«لعبد القادر بن شيخ بن عبد الله العيدروسي»، تصحيح محمد رشيد أفندي الصفار، الناشر المكتبة العربية، بغداد، مطبعة الفرات، عام ١٣٥٣هـ = ١٩٣٤م .

ـ تبعيد العلماء عن تقريب الأمراء «للملا على القاري»، تحقيق د. المرصفي، (محمد علي)، كلية التربية، جامعة طنطا، عالم الكتب، القاهرة، عام ١٩٩٠م .

ـ تذكرة الحفاظ، اسم المؤلف: أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى.

ـ التعليقات السنية لمحمد عبد الحي اللكنوني، مطبوع بهامش الفوائد البهية في تراجم الحنفية، دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان: بيروت.

التعليق المجد على موطأ الإمام محمد «لمحمد عبدالحي اللكنوي»، المطبع المصطفائي في لكنو، عام ١٢٩٧هـ .

ـ التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار وأعيان الحادية والثانية عشرة «لمحمد بن الطيب القادري»، تحقيق هاشم العلوي القاسمي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، عام١٤٠٣هـ= ١٩٨٣م .

- ث -

ـ الثقات، اسم المؤلف: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي(ت٣٥٤هـ)، دار النشر: دار الفكر - ١٣٩٥ - ١٩٧٥، الطبعة: الأولى، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد.

- ج -

ـ الجامع الصحيح المختصر، اسم المؤلف: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، دار النشر: دار ابن كثير ، اليمامة - بيروت - ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، الطبعة: الثالثة، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا.

- خ -

ـ خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، اسم المؤلف: المحبي، دار النشر: دار صادر - بيروت.

- ذ -

ـ الذخيرة الكثيرة في رجاء المغفرة للكبيرة «للملا علي القاري»، علّق عليه وخرّج أحاديثه: مشهور حسن سلمان: المكتب الإسلامي، بيروت، دار عمار، الأردن: عمان، ط١، عام ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م.

- ر -

ــ الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المصنفة لمحمد بن جعفر الكتاني، دار النشر: دار البشائر الإسلامية، بيروت عام ١٤٠٦هـ= ١٩٨٦م، الطبعة :٤، تحقيق: محمد المنتصر محمد الزمزمي الكتاني.

- س -

ــ السعاية في كشف ما في شرح الوقاية لمحمد عبد الحي اللكنوي، المطبع المصطفائي في لكنو، عام١٣٠٦هـ.

ــ سلك الدّرر في أعيان القرن الثاني عشر لمحمد خليل المرادي، أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى في بغداد عام ١٣٠١هـ.

ــ سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، لعبد الملك بن حسين الشافعي العاصمي المكي، دار الكتب العلمية، بيروت عام١٤١٩هـ=١٩٩٨م، تحقيق:عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض.

- ش -

ــ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، اسم المؤلف:عبد الحي بن أحمد الحنبلي، دار النشر: دار بن كثير - دمشق - ١٤٠٦هـ، الطبعة: ط١، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، ومحمود الأرناؤوط.

ــ شرح شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، لنور الدين أبو الحسن علي بن سلطان محمد القاري الهروي المعروف «بملا علي القاري»، دار النشر: دار الأرقم ، لبنان: بيروت، تحقيق: قدم له: الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، حققه وعلق عليه: محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم.

ــ شرح ضوء المعالي على منظومة بدء الأمالي للملا علي القاري، مطبوع معه كتاب «أبحاث في العقيدة»: للشيخ عبد اللطيف صالح فرفور، وأشرف عليه الشيخ صالح فرفور، مكتبة المعارف، ط٢: ص٢٩.

ــ شرح النووي على صحيح مسلم، اسم المؤلف: أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي(هـ٦٧٦هـ)، دار النشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، عام ١٣٩٢هـ، الطبعة :الثانية.

ــ شم العوارض للملا علي القاري، نسخة مخطوطة في مكتبة الجامعة الإسلامية، رقمها: ١٥٩١/٤٩.

- ط -

ــ طبقات الفقهاء، اسم المؤلف: إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق، دار النشر: دار القلم - بيروت، تحقيق: خليل الميس.

ــ طبقات المفسرين، اسم المؤلف: أحمد بن محمد الأدنه وي، دار النشر: مكتبة العلوم والحكم السعودية - ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م، الطبعة: الأولى، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي.

ـ طرب الأماثل في تراجم الأفاضل لعبد الحي الكلنوي، اعتنى به أحمد الزعبي .

-ع-

ـ عمدة القاري شرح صحيح البخاري، اسم المؤلف: بدر الدين محمود بن أحمد العيني، دار النشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

ـ العلم الظاهر في نفع النسب الطاهر«لمحمد أمين، المعروف ابن عابدين»، طبع في مطبعة المعارف بولاية سورية، دمشق عام ١٣٠١هـ.

-غ-

ـ غاية النهاية في طبقات القراء لشمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (المتوفى: ٨٣٣هـ)، دار النشر :دار الكتب العلمية، لبنان: بيروت، ط٣، عام ١٤٠٢هـ.

-ف-

ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري، اسم المؤلف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار النشر: دار المعرفة – بيروت، تحقيق: محب الدين الخطيب.

ـ فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات «لعبد الحي بن الكبير الكتاني باعتناء الدكتور إحسان عباس»، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط٢، عام ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م .

ـ الفوائد البهية في تراجم الحنفية «لمحمد عبد الحي اللكنوي»، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

-ك-

ـ كتاب السبعة في القراءات، اسم المؤلف: أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد البغدادي، دار النشر: دار المعارف – مصر – ١٤٠٠هـ، الطبعة: الثانية، تحقيق: شوقي ضيف.

ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، اسم المؤلف: مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي، دار النشر: دار الكتب العلمية – بيروت – ١٤١٣هـ – ١٩٩٢م.

ـ الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية «لأيوب بن موسى الكفوي»، تحقيق د. عدنان درويش، ومحمد المصري، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار احياء التراث العربي سورية، ط٢.

ـ الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة «لنجم الدين محمد بن محمد الغزي»، تحقيق د. جبرائيل سليمان جبور، الناشر محمد أمين دمج وشركاؤه، عام ١٩٤٥م .

-ل-

ـ لسان العرب، اسم المؤلف: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار النشر: دار صادر – بيروت، الطبعة: الأولى.

ــ لطف السمر وقطف الثمر من تراجم أعيان الطبقة الأولى من القرن الحادي عشر «لمحمد بن محمد الغزي» تحقيق: محمود الشيخ، منشورات وزارة الثقافة، سلسلة إحياء التراث العربي، دمشق، عام ١٩٨١م.

-م-

ــ مجموعة رسائل محمد أمين بن عابدين: الرسالة الخامسة: رفع التردد في عقد الأصابع عند التشهد.

محيط قاموس مطّول للغة العربية «للمعلم بطرس البستاني»، مكتبة لبنان: بيروت، عام ١٩٧٧م.

ــ مختصر كتاب نشر النور والزهر في تراجم أفاضل مكة من القرن العاشر إلى القرن الحادي عشر «لعبد الله مرداد»، اختصار وترتيب محمد سعيد العمودي، وأحمد علي، مطبوعات نادي الطائف الأدبي، ط١ عام ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م .

ــ مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح «للملا علي القاري»، قدم له وعلق عليه وصنف فهارسه: العطار، صدقي محمد جميل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ط١ عام ١٤١٢هـ =١٩٩٢ م: ٧/١.

ــ معاني القرآن لأبي زكريا يحيى الفراء، دار النشر :عالم الكتب، لبنان: بيروت، ط٢، عام ١٩٨٠م.

ــ معجم المؤلفين «لعمر رضا كحالة».

ــ معجم المطبوعات العربية والمعربة ليوسف إليان سركيس، مطبعة سركيس، مصر، عام ١٣٤٦هـ= ١٩٢٨م.

ــ الملا علي القاري ورسائله النحوية والصرفية، للدكتور حمدي إبراهيم المارد، رسالة دكتوراه مقدمة في كلية الدراسات العليا بجامعة السودان للعلوم وتكنولوجيا.

المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية «للملا علي القاري»، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، عام ١٣٦٧ هـ =١٩٤٨ م.

-ن-

ــ نزهة الخواطر وبهجة السامع والناظر لعبد الحي الحسيني، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، عام ١٣٨٢هـ = ١٩٦٢م.

-هـ-

ــ هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، اسم المؤلف: إسماعيل باشا البغدادي، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م.

بديعية إسماعيل بن أبي بكر ابن المقرئ ٨٣٧هـ وشرحها.
«الفريدة الجامعة» للمعاني الرائعة

رنا الدقاق

مقدمة البحث:

البديعيات نوع أدبي متميز، هبت أوائل نسمات في القرن الثامن الهجري على يد الصفي الحلي[1] المتوفى سنة ٧٥٠هـ، والذي كانت بديعيته «الكافية البديعية في المدائح النبوية» ولاتزال المثال الذي يحتذى في هذا النوع الأدبي، فقد كانت بذرة معطاء نبتت منها عشرات البديعيات الأخرى التي كونت ظاهرة خاصة في تراثنا الأدبي العربي.

وقد حظيت بعض هذه البديعيات بالتحقيق والدراسة، كبديعية ابن حجة الحموي والحلة السيرا لابن جابر وغيرها، بينما بقي الكثير منها طي المخطوطات، ينتظر دوره في التحقيق والنشر.

و«الجواهر اللامعة» من أوائل البديعيات التي نظمت بعد بديعية الصفي فقد نظمها ابن المقرئ في ٨٠٧هـ[2] وهي نمط خاص من البديعيات، فهي تنهض على حشد أنواع بديعية تنتمي إلى أسرة التورية، فضلاً عن النوع البديعي الذي أسس عليه البيت، ومثل هذه الأنواع

---

(١) هذا ما توصل إليه د.أبو زيد في كتابه البديعيات انظر الصفحة ٦٩

(٢) تاريخ الأدب العربي في العراق:٢٣١/١

تستدعي ألفاظاً مشتركة أشبه ما تكون بالستائر تخفي المعنى المقصود لأول وهلة، لينكشف بعد ذلك بشيء من التدبر في المعنى، مما يعكس موهبة فريدة وفكراً خلاقاً لدى مبدعها.

وعلى الرغم من أن لابن المقرئ ديوان شعر[1] وهو مطبوع، إلا أنه خلا من بديعيته، بينما تضمنها كتاب أنوار الربيع، لذا فقد اخترت أن ألقي عليها وعلى شرحها المسمى: «الفريدة الجامعة للمعاني الرائعة» بقعة من ضوءٍ بعد تقديم تعريف موجز بصاحبها.

وتكشف قراءة القصيدة عن أن ابن المقرئ وُفِّقَ في خلق عالم فني خاص ببديعيته، أسهمت في صياغته ثلاثة أنواع بلاغية أساسية هي التورية والاستخدام والإيهام، تتجلى تجليات مختلفة متفاوتة في سطور البديعية، إلا أنها تفضي فيها نهاية المطاف إلى إثراء ذلك العالم الفني الذي أراده الشاعر لبديعيته، وتفعيل دور المتلقي في استجابته لهذا النص، إذ أن عليه أن يعمل فكره في اتجاه ما كي يتمكن من الدخول إلى العالم الذي قامَ الشاعر بتشكيله وصياغته.

١ ـ المؤلف:

أ ـ اسمه ونسبه:

هو إسماعيل بن أبي بكر بن عبد الله بن إبراهيم الشرجي الحسيني الشاوري اليمني الشافعي المعروف بالمقرئ الزبيدي، ولد سنة ٧٥٤هـ وهو الراجح بين من ترجم له، وولادته في شذرات الذهب[2] وبغية الوعاة تبتعد عن ذلك التاريخ وتجعلها سنة ٧٦٥هـ وتوفي سنة ٨٣٧هـ، والحسيني نسبة لأبيات حسين من اليمن، أما الشرجي فتشير إلى أصله فهو من الشرجة من سواحل اليمن، و الشاوري نسبة إلى قبيلة بني شاور وهي قبيلة تسكن جبال اليمن.[3]

ب ـ شخصيته ومكانته العلمية:

أكدت الكتب التي ترجمت للرجل على أنه شخصية فذة، تمكنت من الإتيان بما يعجز عنه الآخرون، ويلفت الانتباه إلى ذلك الذكاء والمقدرة غير العادية والتي تمثلت في مصنفاته وعلى رأسها «عنوان الشرف الوافي في الفقه والنحو والتاريخ والعروض والقوافي» ــ وسآتي على بيان سبب تفرد هذا المؤلف.

---

(١) ديوان ابن المقرئ في مركز جمعة الماجد بدبي جمع إبراهيم الأنصاري.

(٢) ترجمة ابن المقرئ في شذرات الذهب ٣٢١/٩ ــ ٣٢٢

(٣) الضوء اللامع ٢٩٢/٢

ونبدأ مع السخاوي [١] الذي ينقل عن شعبان الآثاري قوله فيه: «ما أعلم أعلم ولا أفصح في الشعر منه».

ثم ينقل على لسان الموفق الخزرجي(شيخ ابن المقرئ) قوله عنه: «إن نظم أعجب وأعجز، وإن نثر أجاد وأوجز، فهو المبرز على أترابه والمقدم على أقرانه وأصحابه، ويتعانى في غالبه التجنيس واستنباط المعاني القريبة، بحيث يأتي بما يعجز عنه غيره من الشعراء في أحسن وضع وأسهل تركيب».[٢]

وما بالنا بأستاذ يقر بأنه أفاد من طالبه أكثر مما أفاده به! فهاهو الخزرجي يتابع: «كان في غاية الذكاء والفهم لايوجد له نظير، وقد قرأ علي ديوان المتنبي فاستفدت بفهمه وذكائه أكثر مما استفاد مني».[٣]

أما الشوكاني فيقول عنه بعد ترجمة مطولة له: «والحاصل أنه إمامٌ في الفقه والعربية والمنطق والأصول، وذو يد طولى في الأدب نظماً ونثراً، متفرد بالذكاء وقوة الفهم وجودة الفكر، وله في هذا الشأن عجائب وغرائب لا يقدر عليها غيره.»

ويقول عنه نقلاً عن بعض معاصريه: «إنه أشعر من المتنبي» ثم يبرر ذلك فيقول: «ولعله بالنسبة إلى الأنواع الغريبة والأساليب العجيبة كالقصيدة التي تقرأ حروف رويها بالضم والنصب والجر، ومن شعره ما يخرج من البيت الواحد وجوه تزيد على الألف».[٤]

وبهذا كله فقد كان لابن المقرئ حظ عظيم عند أهل اليمن وملوكها، لذا فقد تولى مناصب هامة منها:

— تدريس المجاهدية بتعز، والنظامية بزبيد.

— السفارة إلى الديار المصرية، لكنه تأخر عن ذلك لطمعه في الاستقرار في قضاء الأقضية بعد المجد الشيرازي، فلم يتم له ذلك[٥].

يتبين لنا مما تقدم أن رجلاً على هذا القدر من الذكاء والعبقرية الفذة حين ينظم بديعية لابد آت بجديد يجعل لبديعيته صبغة خاصة تتماشى وطبيعة أعمال مبدعها.

وتجدر الإشارة إلى خطأ تناقلته الكتب التي ترجمت لابن المقرئ ابتداء من الضوء اللامع مروراً بشذرات الذهب وانتهاء بالبدر الطالع، حيث أتى فيها أنه قد نظم بديعية التزم في كل

---

(١) الضوء اللامع ٢/٢٩٣

(٢) الضوء اللامع ٢/٢٩٣

(٣) الضوء اللامع ٢/٢٩٣

(٤) البدر الطالع ص١٦٠

(٥) البدر الطالع ص١٦٠

بيت منها تورية مع التورية باسم النوع البديعي، وهذا غير صحيح، فعلى الرغم من أن بديعيته تعج بالتورية حتى ليصعب فهم ما يرمي إليه ناظمها مالم يقرأ شرحها أو على الأقل يعلم مسبقاً بخطته في النظم، إلا أنه لم يكن يوري باسم النوع البديعي فيها على غرار ما فعل الموصلي وابن حجة والعرضي وغيرهم، وهذا واضح في البديعية.

ج ـ مؤلفاته:

١ ــ عنوان الشرف: وهو كتاب في الفقه التزم أن يخرج من أواخره ووسطه علوماً غير العلم الذي يخرج من جميعه، ومن تأمله رأى فيه ما يعجز عنه غالب الطباع البشرية، فإنه إذا قرأه القارئ جميعاً وجده فقهاً وإذا قرأ أوائل السطور فقط وأوساطها فقط وأواخرها فقط، استخرج من ذلك علم النحو والتاريخ والعروض والقوافي.

(طبع الكتاب في الهند سنة: ١٢٧٢هـ، وفي حلب سنة: ١٢٩٤هـ، وفي القاهرة سنة: ١٣٠٩ و١٣١٨هـ).

وقد اشتهرمقرئ بكتابه هذا حتى أن السيوطي بدأ ترجمته له بقوله: «صاحب عنوان الشرف عالم البلاد اليمنية».(١)

٢ ــ الروض: وهو مختصر الروضة للنووي(٢).

٣ ــ الإرشاد: وهو كتاب نفيس في فروع الشافعية، وقد شرحه في مجلدين(٣).

٤ ــ مسألة الماء المشمس. وقد ذكرها كل من السخاوي والشوكاني والسيوطي.

٥ ــ كتاب في الرد على الطائفة العربية «نسبة إلى ابن عربي»، فقد عرف عنه أنه ناظر أتباع ابن عربي فدمغهم بأبلغ حجة، وله فيهم غرر القصائد(٤).

٥ ــ بديعيته وشرحه عليها «الفريدة الجامعة للمعاني الرائعة».(٥)

٦ ــ ديوان شعر وهو مطبوع.

البديعية (الجواهر اللامعة في تجنيس الفرائد الجامعة للمعاني الرائعة)

تنتظم بديعية ابن المقرئ في سلك البديعيات من حيث إنها، «قصيدة طويلة في مدح النبي محمد صلى الله عليه وسلم، على بحر البسيط، وروي الميم المكسورة، يتضمن كل بيت من

---

(١) بغية الوعاة ٤٢٧/١

(٢) البدر الطالع ص١٥٩

(٣) البدر الطالع ص١٥٩

(٤) الضوء اللامع ٢٩٤/٢

(٥) البدر الطالع ص١٦٠

أبياتها نوعاً من أنواع البديع»[١]. وقد يتضمن البيت الواحد أكثر من نوع بديعي وهذا ما أخبرنا به ناظمها في مقدمة شرحه لها حيث قال: «وقد يجتمع لي في البيت الواحد عدة من أنواع البديع ولكن المعول على ما أسسس عليه البيت»[٢].

وهي تتألف من ١٤٤ بيتاً تتضمن ١٥٠ نوعاً بديعياً، نظمها ابن المقرئ امتثالاً لأمر الملك الناصر أحمد بن إسماعيل(ت:٨٢٧هـ) مصرحاً بأنه قد سار فيها على نهج الصفي الحلي، يقول في مقدمة شرحه لها: «وورد علي أمره الشريف ورسمه العالي المنيف أن أمدح رسول الله صلى الله عليه وسلم على لسانه الشريف بقصيدة متضمنة جميع أنواع البديع على طريقة الصفي الحلي».[٣]

ويبدأ ابن المقرئ بديعيته ببراعة الاستهلال قائلاً:

شارفتَ ذرْعاً فَذَرْ عَنْ مائها الشَّبَم وجُزْتَ نملا فَنَمْ لاخَوْفَ في حَرَمِ

وإذا كان «الشرط في براعة المطلع أن يكون مطلع النثر أو النظم دالاً على المعنى الذي بنى عليه المتكلم والشاعر غرضه في الكتاب»[٤] كما يعرّفه ابن المقرئ نفسه في (الفريدة الجامعة)، فإنه قد تمكن من الإتيان بالمطلع البارع الذي يكشف عن غرض القصيدة وهو مدح نبي الأمة من خلال ذكر الموضعين المشهورين (ذرع ونملى) ثم ذكر الحرم، كما يوضح مسار القصيدة برمتها والذي يرمي إلى حشد أنواع أخرى من البديع في كل بيت من خلال تعمد التجنيس في موضعين.

وتتوالى أبيات البديعية بالترتيب المتعارف عليه بين أصحاب البديعيات فيأتي الجناس بأنواعه المختلفة وختامها الجناس المعنوي الذي يقول فيه:

لو كان قلبي أبا سفيان وانقلبت هند أباه لأضحى قلب جدهم

وهذا البيت أحد أبيات القصيدة الذي يعد نموذجاً واضحاً يعكس الطريقة التي تعامل بها ابن المقرئ مع مفردات اللغة، فالكلمات والأعلام التي يختارها الشاعر هنا تؤدي مهمات عدة، فهي في البيت السابق ــ إضافة إلى كونها تشكل جناساً معنوياً بين أبي سفيان واسمه (صخر) واسم أبيه (حرب) وقلب اسم جدهم (أمية) ــ تحمل خيارات أخرى للمعنى يشير إليها في الشرح، فإما أن يكون قلب (أميه)، هيماً بمعنى: هائماً، أو مقلوب لفظ (جِدِّهم) لتصبح (مِهْدَج) بكسر الميم وإسكان الهاء وفتح الدال أي: كثير الحنين.

---

(١) البديعيات ص٤٦

(٢) الفريدة الجامعة ١/ب

(٣) الفريدة الجامعة ١/ب

(٤) الفريدة الجامعة ٢/ب

وإضافة إلى كل ما سبق فإن تلك المفردات ذاتها تجعل البيت متضمناً لمراعاة النظير بذكر أبي سفيان وأبيه وجده، والتوهيم من حيث إن ذكر هند مع أبي سفيان يوهم أن المراد هند بنت عتبة والمراد هند المتغزل بها، وفيه تجنيس الاشتقاق بين قوله (قلبي) و(انقلبت)(١).

ويتابع ابن المقرئ بديعيته ساعياً إلى المفردات والتراكيب التي ترى من زوايا متعددة مستعيناً بأنواع البديع التي تخدم غرضه، يقول في التجريد:

تسل منها بروقاً قد كثرن حيا ... عند اللقا فهي تهمي من دمائهم

والتجريد هنا في أن الشاعر انتزع من السيوف بروقاً وعبر بها عن السيوف ذاتها، لكن ابن المقرئ يأبى إلا أن يستخدم تلك التقنية الجمالية التي أسس عيها قصيدته، وهي تقنية لا تلفت انتباه المتلقي فحسب، بل تشكل الجو العام الذي أراده الشاعر لبديعيته، وهو إخفاء المقصود وراء ضباب التوهيم، «فإن قوله (قد كثرن حيا عند اللقا) يوهم أنه من (الاستحياء)، لأن (اللقاء) رشحه لذلك والمراد أنهن البروق التي هي السيوف كثيرة الحيا وهو المطر عند لقاء العدو وفسر ذلك بقوله (تهمي من دمائهم)».(٢)

وحين يكون ابن المقرئ في معرض نظم بيت من الأبيات كشاهد على أحد تلك الأنواع التي أكثر من استعمالها في بديعيته فإنه يعمل فكره حتى يأتي بما يجعل بيته شاهداً قوياً على النوع يتجاوز به أحياناً التعريف الذي تم التواضع عليه.

ففي الاستخدام على سبيل المثال والذي يعرفه بقوله: «والاستخدام عبارة أن يأتي المتكلم بلفظة مشتركة بين معنيين اشتراكاً أصلياً ويكون هناك قرينتان يستخدم كل قرينة منهما تلك اللفظة لمعنى يناسبها»(٣) تجده يأتي بلفظة مشتركة بين أربع معان فيقول:

أقر عيناً وأجراها يداً وأباها ... عسجداً وحكاها في دجى الظُّلَمِ

واللفظة المقصودة هي (عيناً) «فقوله: (أقر عيناً)، أراد العين المعروفة في الوجه، ثم قال: (وأجراها ندى) فاستخدمها للعين الجارية لأنه أراد أن يقول: (وأجرى عيناً من الندى) فاكتفى بالأول وأعاد الضمير إليها مستخدماً لها، ومثله قوله:(وأباها عسجداً) فإن الذهب والفضة يسميان عيناً...... و(حكاها في دجى الظلم) أراد الشمس فإنها تسمى عيناً»(٤).

وهكذا تكشف قراءة أبيات القصيدة عن أنها تنهض على استخدام خاص لطاقات اللغة، عبر بناء علاقات متداخلة، تؤدي في النهاية إلى جعل هذه البديعية ذات نمط خاص متفرد.

(١) الفريدة الجامعة ٤/أ

(٢) الفريدة الجامعة ١٧/ب

(٣) الفريدة الجامعة ٢٦/ب

(٤) الفريدة الجامعة ٢٦/ب

إلا أن أبيات البديعية أحياناً تميل إلى التعبير القريب المأخذ الذي يقدم البيت كشاهد واضح على النوع لا يشوبه خفاء التورية أو التباس التوهيم، بل إنها تنجو أيضاً من الجناسات التي تجتلب اجتلاباً وغيرها من تلك الأنواع كقوله في الافتنان:

ألان الهـــــوى منــــــي لا يلينُــــــهُ　　　صرف الليالي وبأس السَّيف والقلـم[1]

وقوله في الكلام الجامع:

لاتــدرك الرتبـــةَ العليـــاءَ ذو دعـــة　　　لا بد مــن تعــبٍ فيهــا ومــن ســأمِ

وقوله في الاستثناء:

أهوى حيــاتي إلا حيــث لــم أرهــمْ　　　وأكــره المــوت إلا فــي جــوارهمِ

ويلاحظ أن أسلوب الشاعر في الأبيات السابقة يتصف بالوضوح والرقة والعذوبـــة التـــي تنسجم فيها المعاني مع النوع البلاغي المقصود في أسلوب جديد يختلف كلية عـــن أســـلوب الأبيات السابقة.

والخلاصة أن ابن المقرئ وإن كان قد اتبع في بديعته منهجاً خاصاً يجري فيه وراء جعل شعره محتملاً لعدة معان عبر بناء أبياته بناء عقلياً معقداً مما يحوج إلى الكثير مـــن التنبـــه والعناء الفكري في سبيل فهمه وجلاء أمره، إلا أن هذا لم ينتظم القصيدة برمتها، بل إن أبياتاً كثيرة فيها جاءت واضحة المعنى لا تعقيد فيها ولا تمحل، وهي لاتخرج عن طريقة أصحاب البديعيات، فالموضوع الواحد وهو مدح الرسول الكريم وصفاته الفريـــدة، جعلهـــم جميعـــاً يدورون حول معان تكاد تكون واحدة.

الفريدة الجامعة

«الفريدة الجامعة» هو شرح بديعية ابن المقرئ الذي اعتمد فيه على شرح الصفي كذلك، فهو يقول في مقدمته: «فلما تممتها (يعني البديعية) ورد أمره الشريف بأن أشرحها، واعتمدت في المعاني المشتركة على شرح الصفي مختصراً، وأشرت إلى ما فيها من المعاني الزائـــدة على ما أسس عليه مقرباً على السامع ما يبعد من معانيها»[2].

ومن هنا نبدأ بتلمس منهج الشارح في عمله هذا والمتمثل بما يأتي:

١ ــ الإيجاز، وهي السمة الأوضح في الشرح، فالفرق شاسع بينها وبين مثيلاتها كخزانة الأدب وأنوار الربيع اللذين تحولا إلى كتابين من المختارات الأدبية شعراً ونثراً، أو شـــرح

---

(١) الفريدة الجامعة ٧/ب

(٢) الفريدة الجامعة ٢/أ

بديعية الموصلي التي يطيل صاحبها في الشرح والتوضيح لأبياته ومعانيها المتصفة بالغموض، أو يحول بعض أجزائها إلى دروس في البلاغة والعروض.

فابن المقرئ يكتفي بتعريف النوع بإيجاز وذكر شاهد أو شاهدين مختتماً ببيت الصفي، ثم يشير إلى موضع الاستشهاد في بيته، وقد يستغني عن ذلك حين يكون واضحاً.

فهو يقول في إرسال المثل:

«طالتْ مسافةُ ليلٍ لامنامَ بهِ ولامنامَ لمقروحٍ على ألمِ

وهو ما أتى به الشاعر من بيت أو بعضه يجري مجرى المثل السائر كقول المتنبي:

لأن حلمكَ حلم لا تكلفه ليس التكحل في العينين كالكحل

وبيت الصفي:

رجوتكمُ نصحاً في الشدائد لي لضعف رشدي واستسمنت ذا ورمِ

وبيت القصيدة وكل سطر منه يصلح للمثل»[1].

ويتم شرح أنواع كثيرة مماثلة بهذا الإيجاز، كالكلام الجامع والعكس والاشتقاق والتصريع وغيرها.

٢ ـ شرح ما يمكن أن يكون مستغلقاً على فهم السامع من خلال الاهتمام بتوضيح التورية والاستخدام والإيهام التي أسرف في الاعتماد عليها في بديعيته فجعلها تتميز بذلك عن سواها من البديعيات كما سبق، ويعود ذلك إلى طبيعة مؤلفات الرجل وميله الواضح إلى إعمال فكره فيما يكتب حتى يخرج بشيء معجب معجز للغير، وقد سبق منا الحديث عن قصيدته التي تقرأ على أكثر من حركة في الروي، وكتابه عنوان الشرف وطريقة عمله العجيبة فيه.

وعلى عادة شراح البديعيات سنجد ابن المقرئ يطيل نسبياً في شرح براعة الاستهلال، وهذا ما لا يفعله في بقية الأنواع، فيعرف النوع تعريفاً كافياً شافياً بقوله: «الشرط في براعة الاستهلال أن يكون مطلع النثر أو النظم دالاً على المعنى الذي بنى عليه المتكلم أو الشاعر غرضه في الكتاب أو القصيدة، مع سهولة اللفظ وحسن السبك وصحة المعنى».

ويورد الأمثلة التي تتوافق مع هذا التعريف من الشعر والنثر، متبعاً ذلك بالتعريف بالأماكن المذكورة في بيته بدقة مستشهداً بأبيات لمعاوية بن مالك(معود الحكماء) ثم يخلص إلى شرح بيته والتجنيس الذي يتضمنه.

---

(١) الفريدة الجامعة: ٩/ب

وينطلق بعدها إلى ذكر أبيات بديعيته التي يتبع كل منها بشرح يسير على منهج واضح بسيط يتمثل بالنقاط الآتية:

١ ــ ذكر النوع.

٢ ــ ذكر بيت بديعيته المتضمن للنوع.

٣ ــ تعريف النوع.

٤ ــ ذكر شاهد من القرآن، أو الحديث الشريف، (على قلة) أو الشعر، وقد يكتفي بواحد منها فقط.

٥ ــ ذكر بيت الصفي الحلي.

٦ ــ شرح موضع الاستشهاد فيه مع توضيح التورية أو التوهيم أو الأنواع البديعية الأخرى التي يتضمنها البيت.

أهم الفوائد التي يتضمنها الشرح:

١ ــ تعد الفريدة الجامعة كتاباً في البلاغة يجمع عدداً كبيراً من أنواع البديع والبيان التي يشرحها المؤلف بأسلوب واضح شرحاً وافياً كافياً دون تعقيد ولا إطالة.

وأورد هنا نماذج من هذه التعريفات، وأرفق كل مثال بالبيت الذي جعله ابن المقرئ شاهداً عليه.

يقول في التوشيح:

ألا يَمينَ لكـــــم يا لايمـــينَ لهـمْ كمْ تركبونَ عظيمَ الحِنثِ في القَسَمِ[1]

ثم يقول في تعريفه التوشيح: أن يكون أول البيت دالاً على القافية أو على الفاصلة من النثر فهو بمنزلة الوشاح.

وفي التذييل:

أهزلت مرعاي جداً إذ رعت هممي روض المنى والمنى ضرب من الحلم[2]

ويعرفه بقوله: «التذييل هو أن يأتي في آخر الكلام بجملة تجري مجرى المثل مشتملة على معناه يكون كالتوكيد له».

وفي الإشارة:

(١) الفريدة الجامعة ٤/ب

(٢) الفريدة الجامعة:٥/أ

مُحرّمٌ قِعْدَةٌ لا في ربيعِ ندًى أُصِبْ ما فيه لم يخطرْ على الهِمَمِ[1]

وفي التعريف يقول: «هو أن يأتي المتكلم بكلام يشير إلى معان جمة والكلام قليل».
وهكذا تتوالى الأنواع البديعية مشروحة بهذا الأسلوب الواضح الذي يقدم المعلومة بدقة وسرعة دون إيجاز مخل.

٢ ـ يقدم مع بداية شرحه للنوع آراء علماء البلاغة في بعض الأنواع بإيجاز، يقول في عتاب المرء نفسه:

أطلعتُهُ فحَكَى سِرِّي علانِيَتِي جَهْلاً فيا نفْسُ عُضّي الكَفَّ مِنْ نَدمِ

وفي شرحه يقول: «قد عده ابن المعتز من قوي البديع لما فيه من اللطافة»[2] وهو يكتفي بذلك عن التعريف.

أما في الاستخدام فيقول:

أقرَّ عيناً وأجراها ندىً وأباها عسجداً وحكاها في دُجى الظُّلَمِ

ناقلاً بعد ذلك شرح الصفي للاستخدام قائلاً: «قال الصفي في شرحه :نوع عزيز الوقوع معتاص على الناظم شديد الالتباس بالتورية...».[3]

أما في المساواة فيختار أن ينقل لنا تعريف قدامة قائلاً: «قال قدامة: أن يكون اللفظ مساوياً للمعنى لايزيد عليه ولا ينقص وقال النقاشي:مساواة اللفظ المعنى هو الأمر المتوسط بين الإيجاز والإسهاب».[4]

وذلك بعد أن يذكر بيته في المساواة والذي يقول فيه:

أجازني عنكَ بالإحسانِ في مِدَحٍ فيك امتزجن بأمرٍ منهُ مُنْحَتِمِ

٣ ـ يوضح الفروق بين الأنواع البديعية المتشابهة مما يجعل القارئ على بينة تقيه الخلط بين هذه الأنواع.

---

(١) الفريدة الجامعة :١٢/ب
(٢) الفريدة الجامعة ٥/ب
(٣) الفريدة الجامعة ٢٦/أ
(٤) الفريدة الجامعة ٢٨/أ

وهذا مطلب هام جداً في هذا النوع من التأليف، ومثال ذلك توضيحه الهام للفرق بين التورية والتوهيم بعد ذكر بيته في التوهيم والذي يقول فيه:

واري الزّناد ولا قَدْحٌ ينال به ... برٌّ يقصّر عنهُ البَحْرُ في الكَرَمِ

ثم يبدأ الشرح قائلاً: «قد خلط قومٌ التوهيم بالتورية وبينهما فرقٌ وهو أن التورية توهم وجهين صحيحين قريباً وبعيداً، والمراد البعيد والتوهيم يوهم صحيحاً وفاسداً والمراد الصحيح منهما».[1]

٤ ـ يحرص على ذكر التسميات الأخرى للنوع إن وجدت فيبين أن التفسير يسمى التبيين، والتعديد سماه قومٌ سياق الأعداد[2]، وأن «التلميح قد سماه ابن المعتز وقدامة حسن التضمين»[3] إلى آخر ما هنالك.

٥ ـ يوضح معنى التسمية ووجهها حين يلزم الأمر كشرحه لمعنى التغاير بقوله: «وسمي التغاير لأن الشاعر يغاير ماكان عليه فيمدح ماكان يذمه أو يذم ما كان يمدحه»[4]، وتوضيح معنى التسهيم في قوله: «مأخوذ من الثوب المسهم، وهو الذي يدل أحد سهامه على الذي يليه، لكون لونه يقتضي أن يليه لون مخصوص له يناسبه».[5]

٦ ـ يقوم ابن المقرئ بشرح واف معجب للتورية والتوهيم الذي يكثر منه في بديعيته، والذي كان الهدف الأول من كتابة هذا الشرح، وهو يأتي به بما يعجب ويلفت انتباه القارئ إلى معان جديدة في البيت، وما يلفت الانتباه هنا هو تلك القدرة العجيبة على الجمع بين النوع البديعي المقصود ومعنى المديح الذي ينتظم أبيات البديعية ثم دمج ذلك كلها بتورية أو توهيم أو استخدام، ولنا في الأمثلة الآتية نماذج توضح ذلك.

يقول في بيته في الإيغال:

فَردٌ فناه إذا ضاق الصدور ونم ... تنام في حرم في الأشهر الحرم

(١) الفريدة الجامعة ١٩/ب

(٢) الفريدة الجامعة ٢٧/ب

(٣) الفريدة الجامعة ٢٩/ب

(٤) الفريدة الجامعة ٨/أ

(٥) الفريدة الجامعة ٢٣/أ

ويوضح في الشرح أن الإيغال هو في قوله:(في الأشهر الحرم) متابعاً: وفي البيت أيضاً التورية، فإن قوله: «(إذا ضاق الصدور) يريك أن الصدور هي التي فيها القلوب، وإنما أراد الصدور الذي هو ضد الورود، وقد رشحه لذلك بقوله:(فرد) فذكر الورود في صدر البيت»[1].

كما يضمن أبياته التوهيم في مواضع عديدة كما في قوله:

فَصَدْرُهُ البحرُ برُّ القلبِ في كَرَمِ   وقلبُه البَّرُ صدرُ البحرِ في عِظَمِ

يقول: «وفيه من التوهيم أن البحر ضد البحر، وليس المراد به إلا البِّر من البر والتقوى فتأمله، وفيه أيضاً العكس».[2]

وهكذا نرى أنه كان لا يضمن أبياته التورية والتوهيم وما شابه فقط، بل كان يسعى إلى تضمينها أنواعاً أخرى من البديع كالعكس في المثال السابق، والتجنيس في مثال المناقضة، يقول:

هَيْهاتَ أَسلو إذا ما عِشتُ وانْقَلَبَتْ   صفاً صِفاتي أو أوْدِعْتُ في الرّجِمِ

يقول في آخر شرحه للمناقضة: وفي البيت زيادة التجنيس في قوله: «صفا صفاتي».[3]

وفي تجاهل العارف كذلك حيث يقول في بيته:

هل بينَ بَدْري وبَدْرِ الأُفْقِ من شَبَهٍ   فالكُلُّ للجِّدِ سامٍ قَدْ عُزي ونُمي

ثم يأتي إلى الشرح موجها جلَّ اهتمامه لا إلى موضع الاسشهاد في النوع الذي أسس عليه البيت، بل إلى زيادته فيه فيقول: «وبيت القصيدة التجاهل فيه معروف، وفيه زيادة التعليل فإنه ذكر العلة التي لأجلها حصل الإشكال، وفيها معنى التورية والترشيح فإن قوله: (فالكل للجد سام قد عُزي ونُمي) يوهم أن المراد بالجد، سام بن نوح، ولم يرد ذلك وإنما أراد الجد الذي هو الحظ، وقوله (سام) في موضع نصب على الحال ونقص للضرورة».[4] من هنا تأتي خصوصية هذه البديعية، والتي دفعت مؤلفها إلى شرحها، فهي ليست كغيرها قصيدة في مدح النبي الكريم يتضمن كل بيت من أبياتها نوعاً بديعياً، بل هي أكثر من ذلك، إنها أحد

(١) الفريدة الجامعة ١٢/أ

(٢) الفريد الجامعو ١٣/أ

(٣) الفريدة الجامعة ٧/ب

(٤) الفريدة الجامعة ٩/أ

معارض ابن المقرئ التي أراد من خلالها عرض قدراته الخاصة في النظم، وهو أمر غير مستغرب من صاحب عنوان الشرف، الكتاب الشهير الذي يقرأ على خمسة أوجه مختلفة كما سبق.

الخاتمة:

لقد كان بحثي هذا محاولة تهدف إلى تعريف القارئ ببديعية ابن المقرئ(الجواهر اللامعة) وشرحها (الفريدة الجامعة) ويضمهما كتاب تراثي لا زال اسمه ضمن قائمة المخطوطات العربية، وهو كتاب هام في البلاغة، وفق مؤلفه في الجمع بين الدقة والإيجاز والوضوح المشفوع بالشواهد المناسبة التي لا تخرج بالكتاب عن هدفه وموضوعه الأصلي، بل تخدم الفكرة المنشودة في منهج بسيط واضح، علماً بأن أبيات البديعية مطبوعة في كتاب أنوار الربيع لابن معصوم، وفي فتح البديع لأبي الوفاء العرضي والذي قمت بتحقيقه ودراسته ليكون جوازي إلى نيل شهادة الماجستير.

المصادر والمراجع:

١ ــ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع لمحمد بن علي الشوكاني – تحقيق: د. حسين بن عبد الله العمري دار الفكر – دمشق سورية ــ الطبعة الأولى ــ ١٩٩٨م.

٢ ــ البديعيات في الأدب العربي د. علي أبو زيد – عالم الكتب – الطبعة الأولى ١٩٨٣م.

٣ ــ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للحافظ السيوطي ــ تحقيق: د.علي محمد عمر ــ الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة ــ الطبعة الأولى٢٠٠٥م.

٣ ــ تاريخ الأدب العربي في العراق – عباس العزواي. العراق ــ مطبوعات المجمع العلمي العراقي ــ ١٩٦٠هـ.

٤ ــ شذرات الذهب لابن العماد – أشرف على تحقيقه عبد القادر الأرناؤوط – حققه: محمود الأرناؤوط ــ دار ابن كثير – دمشق -بيروت ــ ١٩٩١م.

٥ ــ الضوء اللامع، لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي – دار مكتبة الحياة – بيروت – لبنان.

٦ ــ الفريدة الجامعة للمعاني الرائعة – إسماعيل بن أبي بكر بن المقرئ – (مخطوط) نسخة مصورة عن نسخة برلين برقم (٧٣٧٠).

التّكرارُ في شِعْرِ المتنبّي
أسماءُ الإشارة أنموذجاً
دراسةٌ لغويّةٌ نقديّة

فضل محمّد الحميدان(*)

المقدمة:

كثيـرةٌ هيَ تلكَ الدّراساتُ التي تناولت المتنبي وشعرَه وصفاً وتحليلاً، كَثُرتْ كثرةً، حتى بلغتْ حدَّ التكرير والاجترار لما قيل قديماً، وصدَقَ كعبُ بنُ زهير:

مَـا أرَانَـا نَقُــولُ إلا مُعَــاراً ... أو مُعَــاداً مِــنْ قَولنــا مَكْــرُورا

غيرَ أنَّ هناك دارسين أحسنوا النَّظر والتأمل، ثم زادوا ذلك ببصيرة نافـذة عميقـة،قامت أسُسُها على الدّرس الفاحص لتراثِ هذه الأمة، فقامَتْ بهم دراساتٌ أصيلة، ذاعَ صيتُها،وانتفع بها غيرُ قليل منَ البشر.

لن أتوقف ههنا عندَ الكتبِ والدّراسات الجامعية التي كُتبت حولَ المتنبي، فليس هذا مطلباً يقتضيه بحثي،إنما سأتلبث قليلاً عند بعضِ ما يتعلّقُ بأصول الفكرة التـي حَرَصْـتُ علـى رصدها، وهي دراسة أسماء الإشارة في شعر المتنبي.

(*) قسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة دمشق.

لماذا هذا البحث؟

في مكتبتنا العربية عنواناتٌ كثيرةٌ كَسَرَها أصحابُها على دراسة الظواهر اللغوية والنحوية والصوتية والمعجمية والدّلالية في شعر صاحبنا أبي الطيب، فتعرضوا للغة المتنبي، واستعماله لاشتقاقات غيرِ مألوفة عند العرب، وتحريكه للساكن،وتسكينه للمتحرك، ودققوا في ظواهرَ نحوية متعددة كالنصب بأن المحذوفة، واستعماله لـ (ما)و(لا)، وتتّبعوا في شعره المترادف والمشترك اللفظي، والأضداد، والفروق اللغوية، وكان للظواهر الصوتية مباحثُ الإتباع والإشباع،والإدغام والحذف، والتصغير، وغير ذلك كثير... (١).

وكان الكشف عن قواعد اللغة في شعر أبي الطيب، وتبيان ما اطّرد منها، وما لم يكن كذلك، ممّا جاء على غيرِ قياس، هو الغرضَ من هذه الدراسات.

ويبقى الكثيرُ مما يمكن أن يقال. فالتّكرار سمةٌ أصيلة بارزة، يلمحُها كلُّ ذي عينين، في شعر المتنبي.

نعم، تعرّض لهذه الظاهرة بعضُ دارسي شعره وناقديه، ولكنَّ ذلك قد جَاءَ سريعاً...جلُّه ومضاتٌ خاطفةٌ، تحتاج إلى تثبيت وتعميق ودراسة.

وهذا البحثُ قد جاءَ محاولة لتأصيل جانب ماتع في الدّرس النقدي، محاولاً فيه دراسة تَكرار أسماء الإشارة كثيراً في شعر صاحبنا، دراسة لغوية نقدية رغبة في تقديم تفسير منطقي لهذه الظاهرة. وهذه الدراسة تأتي متممة للدراسات السابقة، وداعمة لها، حتى تتكاملَ أصول الدرس النقدي، في شعر المتنبي خاصة بما يتعلق منها بالجانب اللغوي والنحوي.

والهدف من ثَمَّ: والهدفُ من هذا البحث معانقةُ التّجربة الشعرية، وفهم أدواتها الفنية عند شاعرنا، ومن ثم التّعرُّف على بعضِ الخصائص الكامنة وراء أنساقه اللغوية التي تحتاج إلى جهد كبير لإبرازها وتحليلها.

ومادة الدراسة: تقوم على قسمين اثنين:

الأول: المادة الشعرية، وهو الأصل الذي اعتمد عليه البحث،وهنا اعتمدتَ ديوان أبي الطيب المسمّى (التبيان في شرحِ الديوان) بشرح أبي البقاء العُكْبَري.

الثاني: المادة النظرية، وتشملُ المصادر والمراجع التي تقدّم أفكاراً تساعد في سبر ورصد هذه الظاهرة وخصائصها، وهي قليلة.

---

(١) من ذلك ما كتبه الباحث إبراهيم زينو في بحثه: «الظواهر اللغوية عند المتنبي»، وهي رسالة ماجستير نوقشت في قسم اللغة العربية جامعة دمشق/٢٠٠٣م.وما كتبه: محمد عبد الزهرة السوداني في بحثه: «المظاهر اللغوية في شعر المتنبي» رسالة دكتوراه، جامعة بغداد ١٩٩٦م. وما كتبه عباس محمود العقاد في مقالته «شخصية المتنبي في شعره» ضمن كتاب: «أبو الطيب المتنبي حياته وشعره» مكتبة النهضة، ببغداد ١٩٨٨م.

وأما المنهج في البحث، فقد قام على رصد هذه الظاهرة وما يتعلق بها، ووصفها وتحديدها. وقد تَتَبَّعْتُ مواضعَ أسماء الإشارة في ديوانه،وأحصيْتُها إحصاءً قارب الدِّقَّةَ، وفهرسْتُها فهرسةً علميةً، حددت فيها الجزء والصفحة التي ورد فيها اسمُ الإشارة، ثم إذا تعدّدَ اسمُ الإشارة في البيت الواحد حدّدْتُ عدد مرات الإشارة فيه، وهذه الفهرسة مادَّةٌ غنيّة يستفاد منها لهذا البحث وغيره،مما يتعلَّقُ منها بالظاهرة الكلية (التكرار).

وعَمَدْتُ إلى آراء النقاد القدامى، وعارضتها بآراء المحدثين، وأفدت من دراسة الدكتور صلاح عبد الحافظ في كتابه (الصنعة الفنية في شعر المتنبي)،إفادة لطيفة، خاصةً بما يتعلّقُ بتحليل صمت شاعرنا عند نقد ابنِ جني له،وهي قصة سيّارة، ذكرت في غير ما موضعٍ.

ولم ألتفت كثيراً لما كُتبَ حول مساوئ شعر المتنبي، والمشكلات اللغوية في شعره ؛ إلا مما يتصل بفكرة هذه الدراسة بسبب.

وقد كتب غير باحث ــ كما أسلفت ــ في الظواهر اللغوية والنحوية وغيرها في شعر المتنبي،إلا أنهم لم يتعرضوا على أناة وبسط لفكرة البحث،ومن هؤلاء الباحث إبراهيم زينو، فقد ألمح في رسالته بخمسة أسطر إلى (التكرار)، ثمَّ اكتفى بذلك، وعرض في هذه الأسطر إلى إعادة المفردة،أو ورود مرادف لها، فذكر كلمة الحزن فقط [(١)].

التّكرار بصفة عامة

للعقل دورٌ كبيرٌ في عملية الإبداع، فالشّاعر يتحسس بسليقته أن لفظاً من الألفاظ لا يلائم مقامَ حديثه ؛ فيحلّ آخر محله ليؤدي ما يريده تماماً.

وهناك مقصدٌ معيّنٌ يكمُنُ وراءَ هذا الاختيار، فلفكر الشّاعر وعاطفته اتجاهٌ معين في اختيار تلك الألفاظ. ..

والتأمل في القصيدة يرسم لنا خطوطاً واضحة تحدد الهدف والمقصد في اختيار الشاعر لألفاظ بعينها، ثمَّ يتحدد مدى نجاح الشاعر أو إخفاقه في إخفائه لعيوب اللفظة في عمله الفني، أو إظهاره لمحاسنها.

ثمَّ يكون سؤال قائل: هل يكرر الشاعر لفظاً بعينه؟ وما السببُ وراءَ ذلك؟ إلى آخر ذلك من الأسئلة والاستنتاجات.

ونجد أنّ هناك ألفاظاً توصف (بالسُّخف)، و(عدم الشاعرية) قبل دخولها بنية العمل الفني، وباستعمال الشاعر لها، بإعطائها وظيفةً في كلٍ متكامل، يزول السُّخْفُ عنها، وتصبحُ اللفظةُ شاعريةً تؤدي دورَها الوظيفيَّ الحيويَّ في القصيدة.

(١) الظواهر اللغوية في شعر المتنبي ص ٢٤.

وقد يحدثُ العكسَ، فقد يضع الشاعر لفظةً معينة في قصيدته، فتظهر لها عيوبٌ لم تكن قبلُ، ووضْعُها في نسيج القصيدة كشف ذلك.

وهذا العيب أو العيوب ليسَ في اللفظة نفسها من حيث هي لفظةٌ، وإنما في وضعها ووظيفتها داخل هذا الجسم الحيّ، وفي هذا يقول الإمام عبد القاهر الجرجاني: «إنا لا نوجبُ الفصاحةَ للفظة مقطوعة مرفوعةً عن الكلام الذي هي فيه، ولكننا نوجبها موصولة بغيرها، ومعلقاً معناها بمعنى ما يليها»، ويقول: وهل تجد أحداً يقول: «هذه اللفظة فصيحةٌ»، إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملائمة معناها لمعاني جاراتها وفضل مؤانستها لأخواتها ؟[(١)].

و لندرس بادئ ذي بدء المفهوم العام للتكرار عند شاعرنا.

التّكرار عند المتنبي

للتَّكرار عند المتنبي ضروبٌ متعددة، فهو يكرر اللفظَ على حاله كتكراره لكلمة (مثل) كثيراً، وكلمة (كل) كذلك، وقد كرَّر لفظ (ما) ما يزيد عن ثماني مئة مرة في ديوانه. يقول الدكتور صلاح عبد الحافظ: «وهذا التكرار لا نرى له سبباً معنوياً، أو سبباً آخر تقتضيه الحالة التي وضع فيها اللفظ في البيت، كما لا يمكن أن يكون التكرار مجرَّد صدفة» [(٢)].

وهو كما يراه د. صلاح بمثابة (الحلية) التي يريد المتنبي أن يحلي قصائده بها، فتكرار كلمة (مثل) لا مبرّرَ له سوى قصد التكرار، وكان للمتنبي مندوحةٌ عنه، فليس هناك سببٌ نفسي أو بلاغيٌّ أو نحويٌّ يبرّر هذا التكرار.

ويرى الدكتور عبد الرحمن شعيب ذلك أيضاً، يقول: «لا نجد في البيت ولا في المقام، ولا في نفسية الشاعر ما يوجب تكرير الكلمة محلَّ هذا التكرير»[(٣)].

والنقاد على اجتماع يستعجبون تكرير الألفاظ دون فائدة تحصل من وراء هذا التكرار[(٤)].

والمتنبي يكرر ألفاظاً أخرى بمعناها لا بلفظها، أو بمرادفاتها كاستخدامه للسيف أكثر من مئة مرة، واستخدامه للحسد ومعانيه في نيف وخمسين موضعاً [(٥)].

---

(١) دلائل الإعجاز، لعبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود شاكر، ص ٤٤ وما بعدها. وينظر: الصنعة الفنية في شعر المتنبي، د. صلاح عبد الحافظ، ص: ٧٣،٧٤.

(٢) المصدر السابق ص ٧٤.

(٣) في النقد الأدبي، د. عبد الرحمن شعيب، ص ٣،٢، وينظر: الصنعة الفنية ص٧٤.

(٤) ينظر: الصنعة الفنية: ٧٥، والمتنبي بين ناقديه ص ١٠٨.

(٥) الصنعة الفنية ٧٥، وقد تحدث الدكتور صلاح حديثاً لطيفاً عن التكرير، وأفدت من إشاراته إفادات دقيقةً في تتبع المتنبي في ألفاظ كثيرة، ولعلي أتابع ما بدأت به في تقصي هذه الظواهر ووصفها ودراستها في أبحاث قادمة.

أسماء الإشارة في شعر المتنبي

من الظواهر النَّحوية واللغوية البارزة في أسلوب المتنبي الشعري استعماله أسماء الإشارة بشكل يلفت النظر، خاصة (إذا) و(ذي) وقد عابه على ذلك بعض النقاد، فيما سنعرض له في السطور القادمة.

ومما هو معروف أنّ اسم الإشارة حاجةٌ معنوية، ولكنه في الشعر حاجة لفظية في كثير من الأحيان، وهذا ما ينطلق البحث منه، ويؤكد عليه من ثَمَّ.

إن في شعر أيِّ شاعر ألفاظاً تنتشر وتتكاثر هنا وهناك، وهي طبيعة بنائه الشعري التي تفرض نفسها في كل قصيدة، أراد الشاعر أم لم يُرِد، ومن الصَّعب التخلص منها، فهي في حكم العادة المحكمة.

وأبو الطيب شاعرٌ مولَعٌ باستعمال اسم الإشارة إلى حد غريب، فهو يستعمل هذا الاسم مرة [(١)]، أو مرتين[(٢)]، أو ثلاثاً [(٣)]، أو أربعاً [(٤)]في البيت الواحد.

وهذا البحث يدرس هذه الظاهرة مع كلٍ ما يترتب عليها من آثار في البناء الشعري، ومن ثمَّ لعلنا نستطيع الوصول إلى تفسير روعة الجملة العربية عند هذا الشاعر العظيم.

وقد درس غير واحد من الباحثين ظاهرة استعمال شاعرنا لـ (ما) كما سلف الذكر[(٥)]، ولئن كانت استعمالات (ما) لم تنتقص من القيمة البنائية لشعر المتنبي، بل العكس، فإنّ استعمالاته لاسم الإشارة، وهي بارزة، قد أضعفت كثيراً هذه القوة البنائية.

وقد التفت ابن جني (ت٣٩٢هـ) إلى هذه الظاهرة فقال: «قلْتُ لـه في بعض ما كان يجري بيني وبينه: تستعمل (ذا) و(ذي) في شعرك كثيراً فأمسك قليلاً، ثـمَّ قـال: «إنّ هذا الشعر كلَّهُ لم يعمل في وقت واحد»؛ فقلت له: صدقت إلا أنّ المادة واحدة، فأمسك» [(٦)].

---

(١) كقوله (الديوان: ١/٣٤٩):

ما الشوق مقتنعاً مني بذا الكمد ... حتى أكون بلا قلب ولا كبِدِ

(٢) كقوله (الديوان ١/٣٥١):

ماذا البهاءُ ولا ذا النّورُ من بَشَرِ ... ولا السَّمَاحُ الذي فيه سَمَاح يدِ

(٣) كقوله (الديوان ٢/١٢٣):

أذا الغصنُ أم ذا الدّعْصُ أم لأنتِ فتنةٌ ... وذيّا الذي قبّلْتُهُ البرقُ أم ثغرُ

(٤) كقوله (الديوان ١/١٤٦):

إذا صعدت إلى ذا مال ذا راهبا ... وإن صعدت إلى ذا مال ذا رغبا

(٥) ينظر مثلاً: المظاهر اللغوية في شعر المتنبي ص ١٧.

(٦) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي الفتح عثمان بن جني المسمى بالفَسْر تحقيق: د. صفاء خلوصي، ص ١٠٩،١٠٨ وفي خبر أورده صاحب (المتنبي بين ناقديه) و(الصنعة): «وهذا الشعر لم ينشد..». ينظر المتنبي بين ناقديه ص ٩٤، والصنعة

وحول هذه الظاهرة ذكر القاضي الجرجاني أنَّ المتنبي كان «أكثر الشعراء استعمالاً لـ(ذا) التي هي للإشارة، وهي ضعيفة في صنعة الشعر، دالّة على التكلف، وربما وافقت موضعاً يليق بها فاكتسبت قبولاً»[(١)].

وقد وقع الجرجاني على نقطة هامة تعتبر من أوضح عيوب شعر المتنبي إلا أنه، بدلاً من أن يدعمها بأمثلة تؤكد ذلك، أوردَ أمثلة وافقت فيها الموضع، ولاقت معه الحسن والجمال، ولم يأتنا إلا بمثالٍ واحد لضعف استعمالها، ثم عقّبَ عليه بقوله: «فهو ـ كما تراه ـ سخافة وضعفاً» [(٢)].

وعقد الثعالبي (ت٤٢٩هـ) في حديثه عن المتنبي صفحات ناقش فيها بعض معايب شعر المتنبي، فذكر غير صورة لهذه العيوب، ومن ذلك الاستكثار مّن قول (ذا)، فأورد عشرة أمثلة لذالك، سبعة منها مقتبسة مما أورده الجرجاني في صلاح استعمالتها، إلا أنَّ الثعالبي قد اعتبر هذه الأمثلة – ومن ضمنها أمثلة الجرجاني – سخافة وضعفاً [(٣)].

تحليل ومناقشة

أكثَرَ أبو الطيب من استخدام الإشارة في شعره، وقد عاب عليه النقاد ذلك، فذكرنا قول ابن جني أعلم الناس بشعره، والجرجاني، والثعالبي ولنا أن نعرض لهذه الآراء بالتحليل والمناقشة.

الفنية ص ٨٥.

(١) الوساطة بين المتنبي وخصومه، للجرجاني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي ص ٩٥.

(٢) المصدر السابقص ٩٥ ـ٩٧

والبيت الذي وسمه بالسخف والضعف قول المتنبي (الديوان ١٤٢/١):

فَبَعْدَهُ وإلى ذا اليوم لو ركَضَتْ ... بالخيل في لهواتِ الطِّفْلِ ما سَعَلا

(٣) يتيمة الدهر، للثعالبي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ص١٦٣،١٦٤

ومن الأمثلة التي اقتبسها من الجرجاني نذكر قوله (الديوان ١٤٢/١):

لو لم تكن من ذا الورى اللَّذْ منك هو ... عقمت بمولد نسلها حوّاءُ

وقوله: (الديوان ٢٦٢/١):

وإن بكينا له فلا عجب ... ذا الجزر في البحر غير معهود

وقوله (الديوان ٢٦٣/٤):

ذا الذي أنت جده وأبوه ... دنية دون جَدّه وأبيه

وقوله (الديوان ٣٨٩/٤):

أفي كل يوم ذا الدمستقُ مقدمُ ... قفاه على الإقدام للوجه لائم

وقوله (الديوان ٢٨٩/٤):

أبا المسك ذا الوجه الذي كنت تائقاً ... إليه وذا الوقت الذي كنت راجيا

وههنا سؤال هامٌ هل كان المتنبي يتعمَّدُ إيراد هذا الاسم (ذا)، والأسماء الباقية في شعره بهذه الصورة؟ أم أنَّهُ أَتَى عن قصد منه بذلك، وأصبح ذلك من اللوازم التي تَفْلتُ من الشاعر في شعره، ويكررها دون أن يشعر؟

وإذا كان تكرار ذلك لأحد هذين الاتجاهين، فهل وضعهما في شعره سواء أم أنها جاءت أحياناً سخيفةً ممجوجةً، ولا داعي لها، وأحيْاناً أتت في موضع ملائم لا غبارَ عليه ؟

فأما من جهة التّعمُّد أو عدمه ؛ فاستخدام المتنبي لهذا اللفظ بدأ متعمداً، ثمَّ صار بمرور الوقت كلازمة من لوازمه، على ما ذهب إليه د. صلاح [(١)].

ويردُّ الدكتور صلاح تعمُّدَ المتنبي – إذا كان ذلك على عمد منه وقصد – إلى تقليد الجاهليين في تكرير الألفاظ، ثم رَجَعَ عن فرضيته منطلقاً من قول القاضي الجرجاني في تعليقه عن البيت الوحيد الذي عاب فيه المتنبي [(٢)]. فهو ــ كما تراه ــ سخافة وضعفاً.

ولو تصفحت شعره لوجدت فيه أضعاف ما ذكره من هذه الإشارة، وأنت لا تجد منها في عدة دواوين جاهلية حرفاً ، والمحدثون أكثر استعانةً بها، لكنْ في الفرط والنّدرة، أو على سبيل الغلط والفَلْتَة[(٣)]. يقول الدكتور صلاح: «إذن فهو لا يقلّدُ الجاهليين في أغلبِ الظّنّ، وربما كان يقلِّدُ بها المحدثين الذين تكلفوها في شعرهم مثل أبي تمام الذي استخدمها فقال:

فالشَّمْسُ طالعةٌ مِن ذا وقد أفلتْ والشَّمْسُ واجبةٌ مِن ذا ولم تَجِبِ

وهذا الاحتمال الغالب، فكما أنها جاءت عند أبي تمام متعمدة سخيفة نراها جاءت بنفس الوضع عند المتنبي في قوله:

حلفت لذا بَرَكاتُ غُرَّةِ ذا في المهد أن لا فاتهمْ أَمَلُ[(٤)]

فهي في هذا البيت متكلفة متعمدة، وفي أوضاع كثيرة لها في شعره، جاءت بهذا الشكل».[(٥)]

(١) الصنعة الفنية ص ٨٤ ــ٨٥.

(٢) الوساطة بين المتنبي وخصومه:ص:٩٧.

(٣) تابع الثعالبي الجرجاني في هذا ونقل عنه قوله المذكور، إلا أنه خالفه في حكمه على الأبيات التي جعلها من حسن الشعر، اليتيمة ص ١٦٣،١٦٤

(٤) الديوان ٣/٣١١.

(٥) الصنعة الفنية ص ٨٥. والدكتور صلاح يخالف في نقده الجرجاني، وإذ جعل الجرجاني البيت الذي أخذه الدكتور صلاح على المتنبي من صالح قوله، ولم يذكره الثعالبي فيما عابه على المتنبي، الصنعة٨٥، والوساطة:٩٧، واليتيمة ١٦٣،١٦٤

هل تعمّد المتنبي ذلك حقّاً

من خلال نظرة متأمّلة للخبر المرويّ عن ابن جني والمتنبي نجد أن المتنبي لم يجب مباشرة على سؤال ابن جني، وهذا عند بعض النقاد يعود إلى رغبة دفينة عند المتنبي، فالدكتور عبد الرحمن شعيب يقول معلقاً على الخبر: «وفي صمت الرجل قليلاً ثمَّ إمساكه عن الجدل والنقاش دليل على اعترافه بصحة ما واجهه به الناقد» (١). هذا من جهة.

ومن جهة أخرى يرى آخرون أنَّ المتنبي لم يُجِبْ فوراً، لا لأنه معترفٌ بما وُوجه به كما يُظَنّ، فهذا بعيد، لأنَّ ابن جني كما يبدو من الرّواية لا يَسأَلُ عن صحة هذه الظاهرة، إنّما يريد تفسيراً لها ؛ ذلك أنَّ المتنبي نفسه لم يجد تفسيراً مقبولاً يَرُدُ به، وكأنَّهُ لم يتنَبَّه إلى هذا الشيء من قبل، ومن ثمَّ لم يعرف بأي تفسير يردُّ، وهذا خلاف ما عُهِد عن المتنبي من الردّ المباشر على ملحوظات ابن جني الأخرى.

ذلك مع الأخذ في الاعتبار أنّ أبا الطيب كان يرى نفسه عالماً بكلِّ شيء معتداً كل الاعتداد بذاكرته ومعلوماته اللغوية، واثقاً من شعره كلّ الثقة، فاضطر إلى أن يفسر أيّ تفسير ورد على ذِهنه، وإن لم يكن هو نفسه مقتنعاً بهذا الرد، فما كان من المتنبي إلا أن سكت، وهو محقٌ في سكوته، لأنّه هو نفسه لا يعلم أَفَلَتَتْ منه هذه اللفظةُ على هذا النحو من التكرار في شعره، وهذا يوضح أنّ كثيراً منها أتى غير مقصود لذاته، ولو كان يعتمد على ذلك، لسمعنا تدعيماً لوجهة نظره في هذا التكرير إن كان يقصد إليه ويتعمد (٢).

يتبادر لي بعد قراءاتي عن هذه المعاني التي عرضت لها أمرٌ، وهو أنّ المتنبي لو كان استعمل (ها) مع اسمي الإشارة (ذا) و(ذي) ما لفت نظرنا بهذا الشكل، ولعُدَّتا مقبولتين مستساغتين.

إنّ أغلب الشعراء الذين سبقوا المتنبي خاصة المحدثين منهم استعملوا أسماء الإشارة هذه غير قليل في شعرهم، إلا أنّ هذا الاستعمال لا يلفت النظر في كثرته كما هي الحال لدى المتنبي (٣).

وشاعرنا لا شك مولعٌ باستعمال اسم الإشارة، فهو يستعمل هذا الاسم مرة أو مرتين أو ثلاثاً، وقد وصلت إلى الأربع، وقد تجدهما قبيل القافية، كما في قوله:

مــــاذا يقــولُ الــذي يغنـــي ... يــا خيــر مــن تحــت ذي الــسماء

---

(١) المتنبي ين ناقديه ص: ٩٤

(٢) الصنعة الفنية: ٨٥،٨٦، والمتنبي بين ناقديه: ٩٥،٩٤.

(٣) الوساطة ٩٧، اليتيمة ١٦٣، ١٦٤.

شـغلت قلبـي بلحـظ عينـي   إليـك عـن حُسْـنِ ذا الغنـاء [1]

إضافةًإلى استعماله (ذا) مع (ما)، بل نجدُهُ في شطر واحد يستعمل اسم الإشارة مرتين أحياناً، من ذلك قوله:

ويختلـفُ الرِّزْقـانِ والفعـلُ واحـدٌ   إلى أنَّ يُرَى إحسانُ هذا لـذا ذَنْبـا [2]

ويتجلى ولعُهُ هذا في مطالعه أيضاً، بل في أول استفتاحه لمطالعه على الـرَّغْمَ مـن أنَّ الشاعر معروف بقوة مطالعه واهتمامه بها، ومن ذلك قوله:

هـذي بَـرزتِ لنـا فهجـت ريـسا   ثمّ انصرفت ومـا شـفيت نَسيـسا [3]

الذي حمل النقاد على اعتباره في قبح مطالعه.

لن نذهب بعيداً إذا ذكرنا أنّ المتنبي استعملَ اسم الإشارة حتى في قوافيه، ففي قافية الذّال مثلاً نجد (هذا) و(ذا)، وفي قافية الكاف نجد (ذاكا) و(أولاكا)، وبتأمّل الأبيات الأربعة التي وردت فيها نرى مدى ضعف استعماله لاسم الإشارة، يقول:

أمُساورٌ أم قَـرْنُ شـمسٍ هـذا   أم ليـثُ غـابٍ يَقْـدُمُ الأُسْـتَاذَا

أَعْجَلْـتَ أَلْـسُنَهُمْ بِـضَرْبِ رِقَـابِهِم   عـن قـولهم لا فـارسٌ إلا ذا [4]

ويستثنى البيت الأول لوروده مع (ها) التنبيه.

ويقول:

وكَـمْ دونَ الثَّوِيَّـةِ مـن حَـزِينٍ   يقـولُ لَـهُ قُـدُومِيَ ذا بِذاكـا

أَذَمَّـتْ مَكْرُمَـاتُ أَبـي شُـجَاعٍ   لِعَيْنِي مِـنْ نَـوايَ عَلَـى أُولاكـا [5]

إنّ اسم الإشارة حاجةٌ معنويةٌ، لا شكّ في ذلك، ولكنه في الشّعرِ ليس كذلك، فهو فيه حاجةٌ لفظيّةٌ كما يَتَبَدَّى لي مع أبي الطيب.

---

(1) الديوان ١/٦٥.

(2) الديوان ١/٦٥، ومنها على سبيل المثال قوله (الديوان ١/٤٦):

حمالـة ذا حـسام علـى حـسام   و موقـع ذا الـسحاب علـى الـسحاب

وقوله (الديوان ١/١٣٥):

بـأبي ريحـك لا نرجـسنا ذا   وأحاديثـك لا هـذا الـشرابُ

(3) الديوان ٢/١٧٠، ويُروى: ثم انثنيت، و مثله (الديوان ٣/١٤٣):

ذي المعـالي فَلْيَعْلُـونَ مـن تَعَـالى   هكـذا هكـذا وإلا فـلا لا

(4) الديوان٢/٨٢، ٨٣.

(5) الديوان ٢/٣٩١، ٣٩٤.

ولم يكن أبو الطّيب ليستعملَ اسمَ الإشارة ليدُلَّ على القريب والبعيد، ولا ليُشيرَ إلى التحقير أو التعظيم، وهذا في كثير من شعره.

فـ (هنا) عند صاحبنا وصلةٌ لفظية للمشار إليه بعده تماماً، وذلك كما يستعمل في النداء كقولنا (يا هذا السائح)، فإن (هذا) لم يُرَدْ به الإشارة وإنما هو لفظة نصل بها إلى المنادى لعدم استطاعته إدخال (يا) على ما فيه (أل) التعريف [(١)].

ولذلك نجد فقدان الشعر لرونقه وجماله عند تناول اسم الإشارة بغير مكانه، وترتفع الجمالية بعد ذلك حين يذكر المشار إليه نسبياً ؛ أي: يصبح اسم الإشارة والمشار إليه شيئاً واحداً، حيث تختلط ظلالهما معاً.

وهذه الألفاظ التي تردُ بعد أسماء الإشارة غالباً ما يختارُها الشّاعرُ اختياراً جيِّداً، فقد استعمل المتنبي (الرشأ، الدر، الصبحَ، الصباح، القلب، الليل، الزمان، الجمال. ..)، وبالتأمل في بعض أبياته يظهر لنا طغيان جمال المشار إليه على قبح اسم الإشارة، يقول أبو الطيب:

خفِ اللهَ واستُرْ ذا الجمالَ ببُرقعٍ ... فإن لُحْتَ ذابتْ في الخُدودِ العواتِقُ [(٢)]

وليس معنى هذا أنّ كلَّ الألفاظ التي وردت مشاراً إليها قد استطاعت أن تغطي من قبح استعمال (ذا) أو (ذي)، وإنما، في أغلبها، كان المتنبي يحاول جاهداً أن يخفف من ذلك ما استطاع، وإلا فأيَّةُ تغطيَةٍ في هذا البيت، وهو أوَّلُ بيتٍ يصادفُكَ في ديوانه استعملت فيه (ذا)، يقول:

لَعَمَمْتَ حتى المدنُ منك مِلاءُ ... ولَفَتَّ حتى ذا الثناءُ لَفاءُ [(٣)]

فورود (الثناء) بعد (ذا) لم يُعْطِ جمالاً، بل زاد عدمُ الانسجام بين الذالِّ والثاء قبح اجتماعها، ومثلها لفظة (الصَّباح) في البيت التالي على الرغم مما فيها من إشراق لم تستطع أن تزيل من ثقل (ذا) في مكانها شيئاً، كما في قوله:

---

(١) شرح ابن عقيل، لابن عقيل، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد ٢ / ٢٦٩ ــ ٢٧٠
وقد عرض له عند قول ابن مالك:

وذو إشارة كأيّ في الصفَةْ ... إنْ كانَ تَرْكُها يُفيتُ المعرفةْ

يقول: «يقال: يا هذا الرجل فيجب رفع «الرجل» إن جعل «هذا» وُصْلَةً لندائه». وينظر: الإنصاف للأنباري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ٣٣٥/١ ــ٣٣٦= مسألة ٤٦، وتوجيه اللمع لابن الخباز، تحقيق د. فايز دياب ٣٢٧ ــ٣٢٨، والكافي في شرح الهادي، لعبد الوهاب الزنجاني، تحقيق ودراسة فضل محمد الحميدان، رسالة ماجستير، جامعة دمشق ص ٦٥٦.

(٢) الديوان ٣٤٩/٢

(٣) الديوان ٢٩/١.

نحن في أرضِ فـارسٍ فـي سـرور   ذا الـصَّباح الـذي يُـرى مـيلادُهُ[1]

وهنا يبرز سؤالٌ يقولُ: الرجل متهمٌ باستعمال (ذا)و (ذي)، وكأن هذين الاستعمالين على حدٍّ سواء في شعره، بينما نجد فرقاً كبيراً في مبلغ استعمالهما؛ إذ بينما يستعمل (ذا) منفـردة حوالي تسعين مرة[2] وتزيد ؛لم يستعمل (ذي) أكثر من ست مرات [3] !!.

ومن وجه آخر فقد اتَّهَمَهُ ابن جني بكثرة استعماله لـ (ذي) مع أنها لم تزد عن ذلك؟ فهذا ما لم أعرف له، حتى وقتي هذا، سبباً.

وربما أنّ هذه الـ (ذي) استعملت قبيحة في أغلب هذه الاستعمالات الستة، إن لم يكـن فيها كلها.

ولنستعرض الأبيات التي وردت فيها (ذي) محاولين أن نرصد في كلِّ بيت قيمـة هـذا الاستعمال، يقول أبو الطيب:

مـاذا يقـولُ الـذي يُغَنِّـي   يا خيرَ مـن تَحْـتَ ذي الـسَّماءِ [4]

فالبيتُ فيه ما فيه من الضَّعْف، خاصَّةً في الشطر الثاني الذي وردت فيـه (ذي)، وهـي قبيحة رغم جمال استعماله لكلمة (السماء).

ويقول في قصيدة أخرى:

وأنّ ذا الأسْـودَ المثقـوبَ مِـشْفَرُهُ   تطيعُـهُ ذي العَـضَارِيطُ الرّعاديـدُ[5]

حيث زاد من قبح استعمال (ذي) ما وليها من عين وضاد في (العضاريط).

ويقول في بيت ثالث:

سَلِ البيدَ: أين الجـنُّ منـا بِجَوزِهـا   وعن ذي المَهَاري أين منها النَّقَانِقُ [6]

فاستعمال (ذي) ههنا مقبولٌ ولطيف، وقد انسجم مع لفظة (المهاري).

وفي بيت رابع قوله:

فـذي الـدّارُ أَخْـوَنُ مـن مُـومِسٍ   و أَخْـدَعُ مـن كِفَّـةِ الحَابِـلِ[7]

---

(١) الديوان ٢/٤٨.

(٢) ينظر مثلاً الديوان ١/٢٩، ٣١، ٣٢، ٣٦، ٣٨، ٤٤، ٤٦، ٦٥، ٧٤، ١٠١، ٢/٢٧، ٤٤، ٦٧، ٦٨، ٨٢، ٩٨، ٣/ ٦٥، ١٢٩، ٤/٣٢، ٥٨، ٧٣، ١١٨، وجدول فهرسة أسماء الإشارة في نهاية هذا البحث.

(٣) ينظر الديوان ١/٣٢، ٢/٤٤، ٣٤٣، ٣/٣٣، ١٢٥، ١٣٤.

(٤) الديوان ١/٣٢

(٥) الديوان ٢/٤٤.

(٦) الديوان ٢/٣٤٣.

(٧) الديوان ٣/١٣٣

حيث تبدو (ذي)ضعيفة مع الفاء، ورفعُ الاسم بعدَها لم يُحْدِثْ أيَّ انسجام بين المشار والمشار إليه

وفي المثال الخامس يقول:

أين ذي الرِّقّةُ التي لكَ في الحَرْ ... بِ إذا أسْتكرِهَ الحديدُ وصَلّا[1]

حيث تبدد لفظة (ذي) غير منسجمة كذلك مع رقة (الرقة) ورفعها.

والبيت الأخير هو بيته المشهور:

ذي المَعَالي فَلْيَعْلُونْ مَنْ تَعَالَى ... هَكَذَا هَكَذا وإلّا فَلا لا[2]

حيث يبدو أنّ اسم الإشارة منسجم تماماً مع المشار إليه للكسر فيهما (ذي، معالي) والمد في كليهما، لكن وقوعه في مطلع القصيدة أمر فيه تلبُّثٌ ونَظَرٌ.

ويخيَّلُ إليَّ أنّ النقادَ أخذوا على أبي الطيب استعماله لـ (ذي)، لا على أنّهُ اسمٌ للإشارة فحسب، وإنما قد يدخل في ذلك (ذي) مجرورة مع الأسماء حيث وردت في شعر المتنبي في مواضعَ غيرِ قليلة، من ذلك، وقد كررها أربع مرات في بيت واحد:

أأحزَمَ ذي لُبٍّ وأكْرَمَ ذي يَدٍ ... و أشْجعَ ذي قَلْبٍ وأرحم ذي كِبْدِ[3]

و(ذي) بهذا الاستعمال لم تكن في شعر المتنبي نابيةً، إلا أنّ ورودَها اسمَ إشارةٍ رُغْم قلّةِ استعمالها بدا واضحاً يلفتُ النَّظرَ إلى حدٍّ غريب.

وبعد أن تعرَّضْنا لـ (ذي) نعود إلى ذكر (ذا) التي استقبحها النقّادُ في شعر أبي الطيب المتنبي، التي استعملها كما ذُكرَ بما يزيد عن تسعين مرة،إضافة إلى أنّها استعملت مع الكاف في لفظة (كذا) حوالي أربعة عشرة مرة[4] فهذا الاستعمال الكثير نسبياً لهذه الأداة يلفت نظر القارئ إلى ديوان المتنبي، لا لكثرة استعمالاته لها، وإنّما لأنّ اللفظة لا تُقبل، على ما يظهر، كثيراً في الشعر، لا سيما إذا وضعت في موضع لا يجب لها،وقد مرّ من ذلك ما يكفي على هذا.

والمتنبي، على الرغم من استعماله لفظة (ما) أكثر من ثماني مئة مرة، فإنها لم تكن نابيةً، بل هي لا تكاد تلفت الانتباه بطبيعتها الشعرية.

وبخصوص (ذا) نجد أنّ المتنبي مولع بها ولعاً شديداً، وإلا لما استعملها بهذا القدر، وهو ميّال إلى استعمالها أكثر من مرة في البيت الواحد، ففي البيت التالي استعمالها أربع مرات.

(١) الديوان ٣/١٢٥.

(٢) الديوان ٣/١٣٤.

(٣) الديوان ٢/٦٨.

(٤) ينظر الديوان ١/٦٣، ٢٠٧، ٣٨٣، ٢ / ٥٨، ١٣٦، ١٤٨، ٢٦٧، ٢٦٨، ٣٧٢، ٣/٢٢٤، ٣٤٦، ٣٩٣، ٤/١٠٩، ١٣٤.

إذا صَعِدْتَ إلـى ذا، مَـالَ ذا رَهَبـا   وإنْ صَعِدْتَ إلى ذا، مالَ ذَا رَغَبـا [1]

إضافة إلى استعمالها الخامس في لفظة (إذا)، ومع غير (إذا) ترِد عنده بمعنى الذي في لفظة (ماذا) أو تأتي (ذا) منصوبة من الأسماء الستة، أو قد تأتي مَقْطَعاً من لفظةٍ أخرى كقوله:

خفِ الله واسـتر ذا الجمـال ببرقـع   فإنْ لحت ذابت في الخدود العواتقُ [2]

وفي بيت آخر استعمل الشاعر (ذا) ثلاث مرات مرة، منها مصغرة مخففة من ثقلها كثيراً:

أذا الغُصْنُ أمْ ذا الدِّعْصُ أم أنتَ فتنـةٌ   وذَيَّا الذي قَبَّلْتُـهُ البـرقُ أم ثَغْـرُ [3]

ولدى الشاعر غير هذين البيتين ثمانية أبيات استعملت (ذا) في كلٍّ منها مرتين [4]. وعدا ذلك لم تستعمل (ذا) أكثر من مرة واحدة.

واستعمل المتنبي الكاف مع (ذا) في لفظة (كذا)، فأكسبَ اللفظةَ ثقلاً محبّباً، ولفظة (كذا) هذه أكثر ما استعملت في أول الأبيات، أو أولِ الشطر الثاني، أو آخر الشطر الأول لتكملةِ الوزن، ولم يستعمل معها المشارُ إليه في الأبيات جميعها [5].

كما أنَّ هذا الثِقلَ محبَّبٌ، يبدو أكثر وضوحاً في لفظةَ (حبذا) ؛ حيث وردت في شعره أربع مرات ليس غير[6] مرتين في الشطر الأول من بيت، ومرة متصلة بالفاء، ومرة مع إلا الاستفتاحية.

وقد أدرك المتنبي خفةَ لفظة (ذا) فوصل بها (ما)، و(لا)، والفاء، لتقوية بنية اسم الإشارة الضعيفة.

---

(١) الديوان ٤٦/١

(٢) الديوان ٣٤٩/٢.

(٣) الديوان ١٢٣/٢.

(٤) وهي على التوالي في الديوان: ٤٦/١، ٢٤٣، ٣٥١، ٣١١/٣ / ٣٢/٤، ٧٣، ١٥٢، ٢٨٩.

(٥) وهي على التوالي ٥٨/١، ٦٣، ٢٠٧، ٢٨٣، ١٣٦/٢، ١٤٨، ٢٦٧، ٢٦٨، ٣٧٢، ٣٤٦/٣، ٣٩٣، ١٠٩/٤، ١٣٤.

(٦) وذلك في قوله الديوان ١٢٤/١ (مرتين)

يـا حبـذا المُتَحملـون وحبَّـذا   وَادٍ لثَمْـتُ بـه الغَزَالَـةَ كَاعِبـا

وقوله (الديوان ٧٠/٢):

غُـذ وأعِـذها فحبَّـذا تَلَـفٌ   أَلْـصَقَ ثَـدْيي بِثَـدْيِها النَّاهِـدِ

وقوله (الديوان ٤٦/٤):

ألا حبَّـذَا قـومٌ نـداما هُـمُ القَنـا   يُـسقَونها ريًّـا وسـاقيهُمُ العَـزْمُ

وقبل أن نترك الحديث عن (ذا) نتساءل عن سرِّ استعمالها الكثير عند شاعرنا المتنبي، أهو كما قلنا كان مقبولاً لدى ذوق العصر كما نقبل الآن استعمال (هذا)، أم أنّ في الأمر سراً لفظياً غير هذا؟ أكان المتنبي يستطيع أن يفرض جوانبه الذوقية على النقاد حتى إنهم كانوا يرون جميلاً كلّما يقوله المتنبي، أكانَ ذلك مجرَّدَ ولعٍ لفظيٍّ شاذٍّ عنه؟ أم أنّ ذلك نوعٌ من التعقيد في النغمات الداخلية لموسيقى الشعر وإيقاعاته، كما يرى الدكتور شوقي ضيف [1]؟

منَ الصَّعْب أنْ نقبلَ أيّاً من هذه الافتراضات، فلا نستطيع أن نتهم شاعراً كالمتنبي بفساد ذوقه الشِّعْري، أو بثقل حسِّه الموسيقي، أو حتى حينما يَفرضُ شيئاً غيرَ مقبولٍ على نقّاده. الشّيء الذي يمكن أن يكونَ مقبولاً لتعليل هذه الظّاهرة.

إنَّ في شعرِ أيِّ شاعرٍ ألفاظاً تنتشرُ وتتكاثرُ هنا وهناك، هي من طبيعة بنائه الشعري، تفرض نفسها في كلِّ قصيدة أراد الشاعر أم لم يُرِد، ومن الصَّعْبِ التّخلص منها لأنّها تصبح في حكم العادة المتحكِّمة المقدَّسة.

وربما أدرك أبو الطَّيب ضعف (ذا) من حيث بُنيَتُها اللفظيةُ، فحاول أن يَشُدَّ من أزْرِها، فاستعمل معها (هاء التنبيه)، فأعادَ للفظة كيانها المقبول، وجمالها الشعري الذي نستسيغهُ.

وردت (هذا) في شعره حوالي ستين مرة [2]، وهو عددٌ يزيد على نصف عدد (ذا)، مما يخفف من ثقل هذه الظّاهرة.

استعملت (هذا) في موضع الابتداء بها، حيث استعملت (٢٦) مرة مبتدأ [3]، وهو ما يقرب من نصف عدد استعمالاته، ولا شكَّ أنَّ هذه اللفظة تصلحُ للابتداء الشعري بشكل جيد.

كما أنّها وردت في محل جر بواحد من حروف الجر (في، عن، الباء، اللام، الكاف)[4]، والمشار إليه البدل لا يرد إلا قليلاً ؛ إذ نجد ورود الخبر مباشرة بعد المبتدأ.

واتصال (هذا) بما قبلها من حروف عطف أو استئناف قليل، فاللفظة عندَهُ مكتفيةٌ بنفسها وقويةٌ وحدَها.

وكما أدركَ أبو الطيب ضرورةَ اتّصالِ (ها) في التّنبيه مع (ذا) أدركَ ضرورةَ اتّصالها مع (ذي) لتصبحَ اللفظةُ (هذي) تسع مرات ولم تتكرر في البيت الواحد غير مرة واحدة، وذلك في قوله:

---

(١) الفن ومذاهبه في الشعر العربي، د. شوقي ضيف، ص: ٣٤٢،٣٣٩.

(٢) ينظر مثلاً الديوان ص ١/١٠، ٣٢، ٣٨، ٤٦، ٦٥، ٦٩، ٧١، ١٦/٢، ٢٦، ٣٢، ٥٤، ٦٧، ٦٨، ٨٢، ١٠٠، ١٠/٣، ٤٣، ٨٢، ٩٠، ٩٢، ٤ /١٤٣، ٢٢٣، ٢٥٥.

(٣) ينظر مثلاً ص١/١٠، ٦٩، ٧١، ١١٧، ١٢٩ (مرتين)، ١٣٥.

(٤) ينظر مثلاً ١/٣٨، ٦٥، ١٠٤.

أصــخرةٌ أنــا؟ مــالي لا تغيِّرُنــي   هذي المُدامُ ولا هــذي الأغاريــدُ [١]

وجاء المتنبي بالمشار إليه البدل بعد ثمانٍ منها، كما تنوع موقعها الإعرابي تنوعاً غريباً، واستعملت مرتين في مطالع قصائده [٢].

أم (ذا) مع كاف الخطاب فقد وردت (ذاك) في شِعره (١٨) مرة [٣]، وهي لفظة شـعرية مقبولة، ولم يَرِدِ البدلُ بعدها غير مرّتين فقط، كما أنها في أغلب استعمالاتها: إما مبتدأ، وإما في محل جر بحرف الجر[٤].

ووردت (ذا) مع اللام وكاف الخطاب (ذلك) ثماني مرات[٥]، وهي متنوعة الاسـتعمالات والمواقع الإعرابية[٦] إلا أنّها وردت مرة واحدة مع ميم الجمع (ذلكم) في قوله:

مُحِبِّي قيـامِي: مـا لـذلكُمُ النَّـصلِ   بَرِّياً من الجرحى سَلِيماً مِنَ القَتْـلِ [٧]

---

(١) الديوان ٢/٤٠. وباقي الأبيات التي استعملت فيها هذي مرة واحدة كالتالي: ١/٢٢٦، ٢/٧٢، ١٩٣، ٣٨٤، ٣/١١٢، ١٥٥، ٤/ ٢٦٧.

(٢) الديوان ٢ / ١٩٣، وهو قوله:

هــذي بَــرزَتْ لنــا فَهِجْــتِ رَسِيــسا   ثــمَّ انْثَنَيــتِ ومــا شَــفَيْتِ نَسِيــسا

وكذلك قوله (الديوان٣ / ١١٢):

دروعٌ لمَلْــكِ الــرّومِ هــذي الرّسَــائلُ   يــرُدُّ بهــا عــن نَفْــسِهِ ويُــشاغِلُ

(٣) وهي علىالترتيب: ١ / ٤٤، ٢٨٠، ٢/ ١٩٣، ٢٧٩، ٢٨٠، ٣/٤٣، ٧٥، ٨٣، ٤/٦، ١٣٩، ١٥٤، ٢٢٥، ٢٤٩.

(٤) وقد تأتي في مجل جر بالإضافة، كما في قوله (الديوان ١/٣٢):

شــغلتَ قلبــي بلحــظِ عَيْنِــي   إليــكَ عــن حُــسْنِ ذا الغِنــاءِ

وقوله (الديوان ١/٤٦):

حِمالــةُ ذا الحــسامِ علــى حُــسامٍ   وموقــعُ ذا الــسّحابِ علــى ســحابِ

(٥) ينظر الديوان ١/٤٥، ٢٨٣، ٢/٤، ٢٨، ٩٤، ٩٥، ٣ /٨١، ١٦٠.

(٦) فقد جاءت في محل جر بالإضافة كما في قوله (الديوان ١/٤٥):

تَــنَفَّسُ والعواصــمُ منــكَ عــشرٌ   فَيُعــرفُ طيــبُ ذلــكَ فــي الهــواءِ

أو محل جر بحرف الجر كقوله (الديوان ١/٢٨٣):

لــذلكَ سَــمّى ابــنُ الدُّمُــستُقِ يومَــهُ   مَمَاتــاً وســمّاهُ الدُّمُــستُقُ مولــدا

أو اسماً لإنّ كقوله (الديوان ٢/٢٨):

يُخَلِّــفُ مــن لــم يــأتِ دارِكَ غايــةً   ويــأتي فيــدرِي أنّ ذلــك جهــدُهُ

أو مفعولاً به كقوله (٢/٩٤):

أرى ذلــك القُــربَ صــار ازوِراراً   وصــار طويــلُ الــسلامِ اختــصارا

(٧) الديوان ٣/١٦٠.

ولم يستعمل المتنبي في كلِّ شعره – فيما وجدْتُ – (ذا) مع (ها) التنبيه و(كاف) الخطاب معاً في لفظة (هذاك).

واسم الإشارة (ذه) لم يستعمله الشاعر إلا مع (ها) التنبيه، فاستعمل لفظة (هذه) تسع مرات فقط [1]، ذكر المشار إليه البدل في خمس منها،

واستعمل أربعاً مبتدأ[2]، ومرة واحدة فاعلاً [3]، وأخرى في محل جرّ [4].

ولفظة (هذه) شعرية لا شك، وقد وضعها المتنبي في موضعها الشعري المناسب، لكننا نستغرب قلة ورودها مع أنّ التأنيث فيها محبَّبٌ.

ومن أسماء الإشارة للمثنى لم يذكر غير (ذان) مرة واحدة في قوله:

ما أبعدَ العيبَ والنُّقصانَ عن شَرَفِي　　　أنَا الثُّريا وذَانِ الشَّيْبُ والهَرَمُ [5]

فلم يستعمل للمذكر (هذان) أو (هذين) أو (ذين)، ولم يستعمل للمؤنث (تان) أو (تين) أو (هاتان) أو (هاتين) فيما طالعته من الديوان.

أما أسماء الإشارة للجمع؛ فلم يستعمل منها غير (أولئك) ثلاث مرات [6]، مرتين وردت مبتدأ، ومرة ثالثة بلفظة (أولاكا) قافية في الكاف، وهي لغة في (أولئك)، ولم يستعمل (أولي) أو (أولاء) أو (هؤلاء).

ومن أسماء الإشارة التي يشار بها إلى المؤنثة (تي، تا، ته، ذات).

---

(1) هي في ديوانه كالتالي: ١ / ٢٣٤، ٣١٦، ٣١٧، ٢/٣٧، ٤٧، ٢/٣٣١، ٣/١٤٩، ٤/١٥١، ٢٢٠.

(2) ينظر مثلاً ١/٣١٧، ٤/٢٢٠.

(3) في قوله (الديوان ١/٣١٠):

قد أجمعتْ هذه الخليقةُ لي　　　أنك يا ابنَ النبيِّ أوحدُها

(4) ينظر مثلاً ١/٢٣٤، ٣/١٤٩، ١٥١.

(5) الديوان ٣ / ٣٧١.

(6) مبتدأ في قوله:

أولئك أحلى من حياة معادة　　　و أكثر ذكراً من دهور الشبائب

وقوله:

أولئك أنياب الخلافة كلها　　　و سائر أملاك البلاد الزوائدُ

وهما في ديوانه على الترتيب١ / ١٥٤، ٢٧٩.

والثالث في محل جر (أولاكا)، الديوان ٤/٣٩٤.

استعمل المتنبي (تا) مرتين، مرة مع (ها) التنبيه، ومرة بدونها [١]، ومرتين كذلك مع لام البعد وكاف الخطاب (تلك)[٢]، وفي الحالتين ذكر المشار إليه البدل، أولاهما مبتدأ والثانية في محل جر بالإضافة.

ومن أسماء الإشارة للمكان استعمل أبو الطيب (ثَمَّ) مرتين [٣]، وهي شعرية من غير شك، واستعمل هنا مرة واحدة وفي القافية، واستعمل (هنا) مرتين في بيت واحد هو:

و خيلِ حَشَوْنَاهَا الأسِنَّةَ بعدَما   تكدَّسْنَ مِنَ هَنَّا ومِنْ هَنَّا [٤]

ولم يستعمل من أسماء الإشارة للمكان (ههنا، هناك، هنالك، ثمّة، ثمّت).

واستعمل المتنبي (ها) استعمالاً غريباً [٥] وكأنها اسم إشارة عوض عن (ذا) وردت في شعره أربع مرات [٦]، مرتين منها ورد الضمير (أنا) بعدها، ومرة في القافية، وأخرى في أول البيت، وهي أجمل ما استعمل أبو الطيب من لوازم للإشارة.

الخاتمة

هذا ما بدا لي من جوانبَ في درس هذه الظاهرةِ، وإذا كان للمرء أن يوجزَ ما انتهى إليه بحثُهُ من نتائج، فإنّ له أن يقول:

ــ إنّ ماسلف من الدّراسة قد بيّنَ أنّ اللفظَ قد يأتي في شعر المتنبي متكلفاً مصطنعاً واضح الاصطناع، وأحيانا يأتي في موضع جيد من القصيدة، فيمتزج بألفاظها الأخرى داخل التجربة الشعرية، فمثلاً في قوله:

[حَتّى يقولَ النّاسُ ماذَا عاقِلاً   ويقولَ بيتُ المالِ مَاذَا مُسلِما]

نرى (ذا) واضحة التكلُّف، بيِّنَة الاصطناع لأسباب:

١ ــ أنّ هناك صنعةً موسيقية للعبارة في تقسيم البيت.

٢ ــ وكذلك استخدامُهُ التّكْرَارَ المقصودَ لكلمة (ذا) نفسها مشفوعة بــ (ما) الحجازيّة التي أُولِعَ بها المتنبي.

---

(١) الديوان ٣ / ٩٣، ١٧٤.

(٢) الديوان: ٣ / ٥٥، ٤/ ١١٠.

(٣) الديوان ٣ / ١٢٢، ٤/ ٢٠٠.

(٤) الديوان ٤/ ١٦٧.

(٥) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام، تحقيق: مازن مبارك وعلي حمدالله، ص: ٣٣٨، ٣٣٩

(٦) على الترتيب الديوان: ١ / ٣٩، ٣٤٦، ٢/ ٤، ٦٥.

٣ ــ وتكرار الشطرة الثانية تقريباً للشطرة الأولى.

ــ **وهناك مواضعُ كثيرةٌ تأتي** بهذه الصورةِ منها ما ذكرها القاضي الجرجاني في الوساطة [١].

ولكننا ننظر في (الزمن، سكن، الحزن، البدن) فنجدُ في هذه الأبيات، وهي داخل القصيدة، عاطفةً معيّنةً سادَتْهَا، ونلمحُ موقفَ المتنبي من الزَّمَنِ، واحتقارَه لشأنه والاستخفاف به، فنجد أنّ (ذا) في هذا المكان جعلها تعبيراً عن هذا الاحتقارِ والاستخفاف، مما جعل لها وضعاً يختلفُ عن وضعها في البيت السابق الذي عرضنا له آنفاً.

إذن فموضعها ليس في كل الحالات سخيفاً متكلفاً، لأنها، وكما رأينا، وكما قال كل من القاضي الجرجاني والثعالبي: «ربما وافقت موضعاً يليق بها فاكتسبت قَبولاً».

ــ **فالمتنبي استخدم** اسم الإشارة (حلية) في شعره، أو نحو ذلك.

و كأن ذلك ــ وبمرور الوقت – صادف هوًى في نفسه، فكانت تأتي في شعره في مواضعها التي تليق بها، فلا غرابة أنّ هذا مع ذاك يعطينا هذا العددَ الكبيرَ من هذا الأسماء في شعر المتنبي كما قال د. صلاح ثمّة [٢].

ولو قرأنا هذه الكثرةَ قراءةً نفسيةً لوجدناها تعبِّرُ عن بعض الاحتقار وعدم الاكتراث، فإنّ قولنا لشيء (هذا)، غير قولنا له (ذا)، فالثانية تحمل معنى الاستهانة والاستخفاف والاستعلاء، وهذا يوافق طبع المتنبي في تعاليه وتكبُّرِه [٣].

(١) ينظر الوساطة ٩٤ ــ٩٨.

(٢) الصنعة الفنية: ص: ٨٨.

(٣) ينظر: نفسية المتنبي، لبعض نواحي حياته، مقالة للأستاذ محمد مظهر سعيد، في كتاب (أبو الطيب المتنبي، حياته وشعره) ص ٩٦ ــ٩٨.

تغليب المذكر على المؤنث
في الخطاب القرآني

دراسة نحوية تفسيرية في شبهة تمييز الرجل على المرأة

د. محمد أبو زيد أبو زيد (*)

المقدمة:

يدرس هذا البحث من خلال منهج وصفي تحليلي، علما من علوم القرآن، وفنا من فنون بلاغته، ألا وهو التغليب. والذي يتناوله البحث على وجه التحديد من هذا الفن هو: تغليب المذكر على المؤنث. من جانبه النظري والتطبيقي.

المبحث الأول: الجانب النظري

تمهيد:

أطلعنا سبحانه بخبر من غيبه، على أمر ما كان لنا لنعرفه بعلومنا الوضعية، واجتهاداتنا العقلية، إنه خلق البشرية من نفس واحدة، بعد أن خلق سبحانه منها زوجها، فقال في محكم كتابه: ﴿هو الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾[سورة الأعراف:١٨٩]. وإنما الذي وعيناه بعلومنا ما تلا مرحلة النفس الواحدة، وهو خلق الإنسان من الذكر والأنثى، وقد أطبقت الأديان السماوية على ما جاء في هذه الآية. قال القرطبي: قال

(*) أستاذ التفسير وعلوم القرآن المشارك ــ جامعة تبوك.

جمهور المفسرين: المراد بالنفس الواحدة آدم، ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾: يعني حواء[1]. وبقي تأثير الرجل هو الأول في إيجاد المرأة من النطفة، فقد قال تعالى: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنثَى. مِن نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى﴾[سورة النجم:٤٥ــ٤٦]. وأصبحت صفة توريث الجنس: (ذكر وأنثى) عن طريق الأب، وليس عن طريق الأم من الحقائق العلمية البدهية في زماننا.

وكون المرأة خلقت من الرجل لا يعني التسرع بالقول ــ كما يحل للبعض ــ: نظرة دينية قاتمة، كما لا يعني أنها من أملاكه! وإنما لحكمة ذكرها سبحانه في الآية الكريمة: ﴿لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾[سورة الأعراف: ١٨٩]. فبين عظم الحكمة التي هي في مصلحة المرأة، فجعلها مأوى للرجل، يأوي إليها ويهدأ عندها، لتحط عنه التعب والنصب والشقاء، وليجد فيها الراحة والسعادة والرقة والرحمة والعاطفة والهناء، والحكيم لا يخرب بيته سكنه بيده، والرجل مهما استغنى عن أشياء إلا أنه لا يستغني عن سكنه ومأواه! وكان من الممكن أن يكون هذا ل وأنها لم تكن مأوى وسكنا له كما أرادها الله!

ولما كانت اللغة مرآة لمقاصد الناس وأفكارهم، ووعاء لثقافاتهم، تشكلت في لغة العرب تلك القسمة اللغوية الثنائية: (مذكر، مؤنث)، لمجرد التعبير عن انقسام الجنس انقساماً حيوياً طبيعياً إلى ذكر وأنثى. ودرج العرب على إطلاق جمع المذكر السالم على جمع من المفرد المذكر، وللجمع المختلط من الجنسين على سبيل تغليب المذكر[2] للاختصار أو الخفة أو الشهرة أو أسباب أخرى ــ سيأتي تفصيلها ــ بغير تفاضل في الحكم بين الجنسين؛ لأن مبنى التغليب: أن يجتمع شيئان لتناسب بينهما بوجه من الوجوه، فيرجح أحد المعلومين على الآخر، ويطلق عليهما[3].

يقول أبو البقاء الكفوي: ومدار التغليب على جعل بعض المفهومات تابعاً لبعض، داخلاً تحت حكمه في التعبير عنهما بعبارة مخصوصة للمغلب، بحسب الوضع الشخصي أ والنوعي، ولا عبرة في الوحدة والتعدد لا في جانب الغالب، ولا في جانب المغلوب[4].

ومن ثم إضافة أي علامة تأنيث على صيغة المذكر إنما تهدف إلى الخروج من العموم إلى الخصوص؛ لإفهام الآخر أن هذا الكلام إنما قصد به جنس (المؤنث) فقط، وليس عاماً للجنسين. ولم يكن في خلد المتكلم ولا في وضع اللغة إعطاء نظرة دونية للمرأة، ولا تحيز

(١) الجامع لأحكام القرآن ــ القرطبي: ٣٣٧/٧.

(٢) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس ــ الزبيدي: ١٤٦/٨. والكليات ــ أب والبقاء الكفوي: ٢٨١ وما بعدها.

(٣) ينظر: التعريفات – الجرجاني: (مادة: غلب). والكليات ــ أب والبقاء الكفوي: ٢٨١. ومغني اللبيب – ابن هشام: ٣٠٠.

(٤) الكليات ــ أب والبقاء الكفوي: ٢٨١.

ديني جنسي لصالح الرجل(١)، وبالتالي لا مبرر لأن يُنظرَ إلى علامة التأنيث وكأنها وشم عبيد أو وما شابه، مما يحب البعض رمي الإسلام به.

ومن جهة أخرى كثيراً ما يخلط هؤلاء بين الذكر والمذكر، وبين الأنثى والمؤنث؛ ولا أدري ينسون أو يتناسون أن الذكر والأنثى إنما يعني وصفا للذات الآدمية أو الحيوانية، أما المذكر أو المؤنث فإنما هو مجرد وصف للفظ اللغوي الذي يشمل بدوره الإنسان والحيوان وغيرهما.

والنتيجة التي أخلص إليها من خلال هذا الكلام، أن الأصل في الخطاب العموم للذكر والأنثى دون تمييز، وما اللجوء إلى علامة التأنيث إلا لتخصيص المؤنث بشيء لا يشمل المذكر. ومثل هذا لا بد منه، ولا غبار عليه. إنما هي أدوات تفاهم بين الناس، وليست بوسائل تفاضل وتمايز.

ثم إن هذا الحال ليس من صنيعة الإسلام؛ وإنما هو اجتهاد واضعي اللغة، ول وكان الاصطلاح على العكس فيما يخص المذكر والمؤنث، لما كان هناك ما يؤبه له في المعنى، فالمهم التفاهم، ومعرفة قصد المتكلم.

ويبد وأن الذي ألجأهم إلى اختيار المذكر للعموم هو خفة اللفظ. وهذا ما نصّ عليه سيبويه بقوله: "واعلم أن المذكر أخف عليهم من المؤنث؛ لأن المذكر أول، وهو أشدّ تمكناً، وإنما يخرج التأنيث من التذكير. ألا ترى أن (الشيء) يقع على كل ما أخبر عنه، من قبل أن يُعلم أذكر هو أو أنثى، و(الشيء) ذكر، فالتنوين علامة للأمكن عندهم والأخف عليهم، وتركه علامة لما يستثقلون(٢)".

وفي موضع آخر نقل قول ابن أبي إسحاق وأبي عمر ومؤيداً له: وإنَّما كان المؤنث بهذه المنزلة ولم يكن كالمذكر لأنّ الأشياء كلها أصلها التذكير ثم تختصُ بعد، فكل مؤنث شيء، والشيء يذكر، فالتذكير أوّل، وهو أشدّ تمكناً، كما أنَّ النكرة هي أشدّ تمكناً من المعرفة، لأنَّ الأشياء إنَّما تكون نكرة ثم تعرف فالتذكير قبل، وهو أشد تمكّناً عندهم. فالأول هو أشد تمكناً عندهم(٣).

والقرآن الكريم كلام الله، نزله سبحانه على العرب بلسانهم، ليعلموا معانيه، ويتدبروا آياته، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[سورة يوسف: ٢]. والخطاب هنا وإن كان للعرب؛ فإن القاعدة أن العبرة بعموم اللفظ، بمعنى أن الفهم السليم لكتاب الله لا يكون بغير اللغة الأصل وهي العربية، لما حوته من التأصيل والتفريع والتقعيد، بحيث تساعد

---

(١) ينظر أنصار هذا الرأي: اللغة والجنس ــ عيسى برهومة: ٧٢-٧٣. والتأنيث في العربية ــ رشيدة عبد الحميد اللقاني: ٣٩-٤٣.

(٢) الكتاب ــ سيبويه: ٢٢/١.

(٣) الكتاب ــ سيبويه: ٢٤١/٣-٢٤٢. وينظر: المذكر والمؤنث ــ المبرد: ١٠٨.

أهل العلم على استنباط درر إعجازه، وأنوار هدايته. فإن اللغة العربية من القوة والاستيعاب والدقة بمكان، على عكس ما يظن المخالفون.

قال البقاعي: وهذه الآية تدل على أن اللسان العربي أفصح الألسنة، وأوسعها وأقومها وأعدلها؛ لأن من المقرر أن القول وإن خص بخطابه قوماً، يكون عاماً لمن سواهم[1]. وقال ابن كثير: "ذلك لأن لغة العرب أفصح اللغات وأبينها وأوسعها، وأكثرها تأدية للمعاني التي تقوم بالنفوس؛ فلهذا أنزلَ أشرف الكتب بأشرف اللغات، على أشرف الرسل، بسفارة أشرف الملائكة، وكان ذلك في أشرف بقاع الأرض، وابتدئ إنزاله في أشرف شهور السنة وهو رمضان، فكمل من كل الوجوه[2]".

ول ونزل القرآن الكريم بغير اللغة العربية لاختلطت المفاهيم، واختلت البلاغة، واحتاج الناس إلى تفصيل كبير، وهذا ما قاله أبو حيان عند تفسيره لهذه الآية: لعلكم تعقلون ما تضمن من المعاني، واحتوى عليه من البلاغة والإعجاز فتؤمنون، إذ ل وكان بغير العربية لقيل: ﴿لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ﴾[سورة فصلت: ٤٤][3].

وبالتالي فإن معرفة معاني القرآن الكريم، وفهم أسراره يقتضي معرفة لغة العرب، ومعرفة أساليبهم في التعبير، واللغة العربية التي يفهم بها القرآن الكريم إنما هي لغة العرب الأول، لأنه نزل عليهم وبلغتهم وفي زمانهم. ولم تكن تلك الطبقة من العرب تعدّ تغليب المذكر في اللغة من باب التفاضل، أو التحكم والسيطرة!

تغليب المذكر على المؤنث في المصطلح

التغليب: هو إعطاء الشيء حكم غيره. وقيل: ترجيح أحد المعلومين على الآخر وإطلاق لفظه عليهما إجراء للمختلفين مجرى المتفقين[4]. وواضح من التعريف أنه متفق مع التعريف اللغوي. وبمعنى آخر: لا اصطلاح خاص بالتغليب في القرآن الكريم غير التعريف اللغوي. وقد قسم الزركشي التغليب إلى عشرة أنواع[5]:

(١) نظم الدرر ــ البقاعي: ٦/٤.

(٢) تفسير القرآن العظيم ــ ابن كثير: ٣٦٥/٤.

(٣) تفسير البحر المحيط – أب وحيان الأندلسي: ٢٧٩/٥. وينظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ــ أب والسعود: ٢٥٠/٤.

(٤) الإتقان في علوم القرآن ــ السيوطي: ١٠٨/٢. وينظر: البرهان في علوم القرآن ــ الزركشي: ٣٠٢/٣. وخزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ــ عبد القادر بن عمر البغدادي: ٣٨٣/٧. وتحرير ألفاظ التنبيه (لغة الفقه) ــ يحيى بن شرف بن مري النووي: ١٣٤/١.

(٥) ينظر: البرهان في علوم القرآن ــ الزركشي: ٣٠٢/٣ــ ٣١٣. والإتقان في علوم القرآن ــ السيوطي: ١٠٨/٢.

الأول: تغليب المذكر على المؤنث: كقوله تعالى: ﴿فَأَنْجَيْنَاه وأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ **الْغَابِرِينَ**﴾[سورة الأعراف: ٨٣]. وقوله عن مريم عليها السلام: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فيه مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِه وكَانَتْ مِنَ **الْقَانِتِينَ**﴾[سورة التحريم: ١٢]. والأصل أن يُقال:(من الغابرات)، و(من القانتات)، لكنه عدل عن جمع المؤنث إلى جمع المذكر السالم، فعُدّت الأنثى في المذكر بحكم التغليب.

الثاني: تغليب المتكلم على المخاطب، والمخاطب على الغائب: فيقال: أنا وزيد **فعلنا**، وأنت وزيد **تفعلان**. ومنه قوله تعالى لإبليس: ﴿اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ **جَزَاؤُكُمْ** جَزَاءً مَوْفُورًا﴾[سورة الإسراء:٦٣] فأعاد الضمير بصيغة الخطاب وإن كان: ﴿من تبعك﴾ يقتضي الغيبة تغليباً للمخاطب، وجعل الغائب تبعاً له، كما كان تبعاً له في المعصية والعقوبة، فحسن أن يجعل تبعاً له في اللفظ.

الثالث: تغليب العاقل على غير العاقل بأن يتقدم لفظ يعم من يعقل ومن لا يعقل، فيطلق اللفظ المختص بالعاقل على الجميع، كقوله تعالى: ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا **طَائِعِينَ**﴾[سورة فصلت: ١١]، فجمعها جمع السلامة؛ ولم يقل: (طائعين)، ولا (طائعات)؛ لأنه أراد: ائتيا بمن فيكما من الخلائق طائعين، فخرجت الحال على لفظ الجمع، وغلب من يعقل من الذكور.

الرابع: تغليب المتصف بالشيء على ما لم يتصف به: كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ **كُنْتُمْ** فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[سورة البقرة: ٢٣]: قيل: غلب غير المرتابين على المرتابين.

الخامس: تغليب الأكثر على الأقل: بأن ينسب إلى الجميع وصفاً يختص بالأكثر كقوله تعالى: ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ **لَتَعُودُنَّ** فِي مِلَّتِنَا﴾[سورة الأعراف: ٨٨] أدخل شعيب عليه السلام في قوله: ﴿لَتَعُودُنَّ﴾ بحكم التغليب إذ لم يكن في ملتهم أصلاً حتى يعود إليها.

السادس: تغليب الجنس كثير الأفراد على فرد من غير هذا الجنس مغمور فيما بينهم، بأن يطلق اسم الجنس على الجميع كقوله: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ. إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾[سورة ص: ٧٣-٧٤]:عد إبليس منهم مع أنه كان من الجن تغليباً؛ ولأن حمل الاستثناء على الاتصال هو الأصل، ويدل على كونه من غير الملائكة حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، قالت: قال رسول الله ﷺ: «خلقت الملائكة من نور، وخلق الجان من مارج من نار، وخلق آدم مما وصف لكم»[1].

السابع: تغليب الموجود على ما لم يوجد: كقوله: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ **بِمَا أُنْزِلَ** إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾[سورة البقرة: ٤]، إذ المراد المنزل كله، وإنما عبر عنه بصيغة المضي وإن كان بعضه مترقباً تغليباً للموجود على ما لم يوجد.

---

(١) صحيح مسلم: كتاب الزهد والرقائق ـ باب: في أحاديث متفرقة: ٤/٢٢٩٤.

الثامن: تغليب الإسلام: كقوله تعالى: ﴿أَفَمَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ. **هُمْ دَرَجَاتٌ** عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾[سورة آل عمران:١٦٢-١٦٣]؛ لأن الدرجات للعلو للمسلمين، والدركات للسفل، للكافرين، فاستعمل الدرجات في القسمين تغليباً.

التاسع: تغليب ما وقع بوجه مخصوص على ما وقع بغير هذا الوجه كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ **أَيْدِيكُمْ** وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[سورة آل عمران: ١٨٢] ذكر الأيدي لأن أكثر الأعمال تزاول بها، فحصل الجمع بالواقع بالأيدي تغليباً.

العاشر: تغليب الأشهر: كقوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَنَا قَالَ يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ **الْمَشْرِقَيْنِ** فَبِئْسَ الْقَرِينُ﴾[سورة الزخرف: ٣٨] أراد المشرق والمغرب فغلب المشرق؛ لأنه أشهر الجهتين، وهو أكثر تفاؤلاً؛ إذ يرمز إلى الحياة والبداية، والغروب يرمز إلى النهاية.

وما ذكرته هنا من تفاصيل التغليب وأنواعه، وإن كنت ذكرته من كتب علوم القرآن بسبب طبيعة البحث؛ إلا أنه لا يبعد عن أصله اللغوي[1].

والذي يهمنا في موضوع التمييز بين الرجل والمرأة هو الجانب التشريعي، ومدى تأثره بتغليب المذكر على المؤنث، وأصيغ الفكرة بشكل سؤال فأقول:

ل وورد في كلام الشارع الكريم صيغة جمع السلامة مثل: (المسلمين، والمؤمنين) مما وضع مرتباً على بنية (مسلم، ومؤمن) في الذكور عند الإطلاق، فهل تتناول هذه الصيغة عند إطلاقها النساء؟ هذا ما سنراه في العنوان القادم.

تغليب المذكر على المؤنث عند الأصوليين[2]

اختلف الأصوليون في كون جمع السلامة مثل: (المسلمين، المؤمنين) هل يشمل النساء عند الإطلاق أم لا؟ على قولين:

القول الأول: يرى أن اللفظ يتناول النساء، واستدلوا عليه بأدلة منها:

١- إجماع أهل اللسان العربي على تغليب الذكور على الإناث في الجمع.

(١) ينظر: تاج العروس ــ الزبيدي: ١٤٦/٨. والكليات ــ أب والبقاء الكفوي: ٢٨١ وما بعدها. والتعريفات – الجرجاني: (مادة: (غلب). والمزهر في علوم اللغة – السيوطي: ١٠/١. وفقه اللغة وسر العربية ــ الثعالبي: ٥٦. ومغني اللبيب – ابن هشام: ٣٠٠. وشرح ابن عقيل: ١٤٨/١. وشذا العرف فى فن الصرف ــ أحمد الحملاوي: ١٨٠. وهمع الهوامع فى شرح جمع الجوامع – السيوطي: ١٥٠/١.

(٢) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام ــ الآمدي:٢٦٨/٢. والتلخيص في أصول الفقه ــ الجويني: ٤٠٧/١. والبرهان في أصول الفقه ــ الجويني: ٢٤٥/١. والمنخول- الغزالي:٢١٤/١. وشرح التلويح ــ التفتازاني: ٤٣/٢. والتحبير شرح التحرير ــ المرداوي: ٢٤٧٦/٥. والتقرير والتحرير ــ ابن الأمير:٢٧٠/١. وتيسير التحرير ــ أمير بادشاه:٢٣١/١. وشرح الكوكب المنير ــ ابن النجار:٢٣٥/٣.

٢- قوله تعالى: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾[سورة التحريم: ١٢]: فدخلت مريم ــ عليها السلام ــ في جمع المذكر السالم: ﴿الْقَانِتِينَ﴾ بنص القرآن الكريم؛ لأن الحديث عنها، ونص عليها بالاسم.

وبهذا قال الحنابلة والحنفية، وبعض الشافعية، والظاهرية.

القول الثاني: وهو الذي ارتضاه الشافعي، ومعظم أصحابه والجمهور. ونقله ابن برهان عن معظم الفقهاء، ونقله ابن القشيري عن معظم أهل اللغة. وهو أن مثل هذا اللفظ إذا ورد مطلقاً فهو مخصص بالرجال في مورده، إلا أن تقوم دلالة تقتضي الاشتراك، والذي يحقق ذلك أن العرب فصلت في منزلة الوحدان بين الذكر والأنثى، وكذلك في منزلة التثنية فقالت: مسلم، ومسلمان، ومسلمة، ومسلمتان. ثم خصصوا جمعهن بصيغة فقالوا: مسلمات. وكذلك خصصوا جمع المذكر فقالوا: مسلمين، والجمع إنما هو جمع الآحاد، فإذا اتضح التباين في صيغ الآحاد اتضح فيها بجمعها. واستدل أصحاب هذا الرأي بأدلة منها:

١ــ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾[سورة الأنفال:٦٥]! والمقصود بالآية الرجال دون النساء كما هو معلوم في فرضية الجهاد.

٢ــ حديث أم سلمة ــ رضي الله عنها ــ قالت لرسول اللهﷺ: «ما بال الرجال يسمّون في القرآن دون النساء»؟ فنزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾[سورة الأحزاب: ٣٥].

والذي يبد ولي أن التقريب بين القولين من الناحية العملية ليس بعسير، فكلاهما يقول بتغليب المذكر على المؤنث، وبشمول الحكم الشرعي للجنسين، إلا أن الرأي الثاني اشترط لشمول النساء بالحكم أن توجد قرينة دالة على ذلك. ولم يظهر هذا جليا عند أصحاب الرأي الأول، إلا أنه يفهم من كلامهم. فأصحاب الرأي الأول لم يقصدوا من قولهم أن المرأة تكون من مفردات جمع المذكر السالم، كما أنهم لم يفرضوا على المرأة ما فرض على الرجال بمجرد التغليب، ولذلك لم يقولوا بما أراد أن يلزمهم به أصحاب الرأي الثاني من فرض الجهاد على النساء، مع قولهم بالتغليب؛ لأن قرينة الشرع بعدم فرضية الجهاد على النساء[1] جاءت مخالفة لتغليب جمع المذكر.

(١) صحيح البخاري: كتاب الجهاد ــ باب: جهاد النساء:٣٢/٤. عن عائشة: استأذنت رسول اللهﷺ في الجهاد فقال: «جهادكن الحج».

وأما حديث أم سلمة ــ رضي الله عنها ــ فلا يلزم أصحاب الرأي الأول، ولا يصلح دليلا للرأي الثاني؛ لأن قصد الصحابيات هو أن يُظهر النص القرآني مزيدا من الاهتمام بالنساء بصريح العبارة، ولم يكن قصدهن بأن القرآن الكريم ينزل بالتكاليف للرجال فقط! بحجة أنه يستعمل الجمع المذكر السالم! ولم يُؤثر هذا الفهم عنهن ــ رضي الله عنهن ــ كما لم يُؤثر أنهن تركن مسألة من مسائل التشريع لمجرد أنه لم يأت بصيغة المؤنث!

وهذا يعني أن أصحاب الرأي الأول قريبون من أصحاب الرأي الثاني، ولا بد أنهم اعتمدوا على قرينة العرف أو الشرع أو نحو ذلك، وليس على مجرد اللغة. إذ لا خلاف بين الأصوليين والنحاة في عدم تناول جمع المذكر السالم للمؤنث، وإنما ذهب بعض الأصوليين إلى ثبوت التناول؛ لكثرة اشتراك النوعين في الأحكام لا غير، فيكون الدخول عرفاً، أو نحوه، لا لغة.

المبحث الثاني: الجانب التطبيقي

ظهر من خلال استقراء الآيات القرآنية، أن أكثر تعرض القرآن الكريم للجنسين كان من خلال ثلاثة محاور:

المحور الأول: تغليب المذكر على المؤنث

في التغليب بين المذكر والمؤنث في القرآن الكريم وجوه بلاغية كثيرة، وليس منها شيء يغمط المرأة، وإنما التغليب لعلة بلاغية تناسب السياق، كما تناسب حال المذكورين، ووضع اللغة العربية. ولما كان البحث يدور حول هذا المحور توسّعت فيه حسب العناوين الآتية:

أولاً: تغليب المذكر لصالح المؤنث

مرّ في التمهيد أن تغليب المذكر على المؤنث أصل في اللغة العربية، ومن خلال إمعان النظر في هذا التغليب مع استقراء الآيات القرآنية، وجدته لصالح الذكر في الصيغة، ولصالح المرأة في المعنى وهو الأهم، ويتضح هذا من خلال العناوين الآتية:

أـ التغليب في سياق الذم

وقصدت به تلك الأفعال والصفات الذميمة التي صدرت من بعض الناس ذكراناً وإناثاً، فذكرها القرآن الكريم منسوبة لجمع المذكر! وكان في هذا ستر للمرأة. وفي حال أظهر المرأة العاصية يُظهرها كفرد مؤنث في جماعة من الذكور الآثمين، وهذا من صالح المرأة كذلك.

* فل وتأملنا تغليب المذكر على المؤنث في قوله تعالى: ﴿إِلا عَجُوزًا فِي <u>الْغَابِرِينَ</u>﴾[سورة الفرقان:١٧١]، ــ والآية كما هو معلوم في نجاة الرسول لوط ﷺ ومن آمن معه، وهلاك

الكفرة ومنهم زوجته العجوز ــ سنجد أن التغليب للرجال على النساء، في قوله: ﴿الغابرين﴾ وهو جمع مذكر سالم، يشمل كل من هلك من كفار الجنسين. وهنا أريد أن أسجل بعض أسرار هذا التغليب فأقول:

١ــ لو استعمل جمع المؤنث: (الغابرات) لاقتصر هذا الجمع على النساء، وكانت الحاجة ملحة لإضافة كلام آخر يوضح شمول هذا الهلاك للكفار المعاندين من الرجال، وكما هو معلوم: البلاغة في الاختصار ما لم يكن في الإطالة مزيد فائدة.

٢ــ الكفار معاندون متمردون، وهذا الخلق في الذكور أكثر منه في الإناث؛ لأنهن أقرب إلى الطاعة في تكوينهن[١]، ولمّا كان الحديث عن المعاندين ناسب استعمال جمع المذكر؛ لأنهم المعنيون أولاً.

٣ــ من استقرأ التاريخ البشري الديني ــ السماوي منه والوضعي ــ سيجد أن الذين تصدروا لمواجهة الرسل كانوا رجالاً في الأغلبية الساحقة، وبالتالي كانت الأولوية لهم في الذكر.

٤ــ مظاهر الهلاك ومآسيه إنما تظهر عادة وبجلاء على البشر الظاهرين خارج البيوت، في الأسواق والطرقات والأماكن العامة، وما شابه ذلك، وروّاد هذه الأماكن عادة من الرجال أكثر منهم من النساء، فعند اختيار ألفاظ للحديث عن الدمار يجدر مراعاة هؤلاء بالأولى، إذ لفتت مناظر دمارهم الانتباه، وإن كان هناك من هو مستور في البيوت ومقصود بالحديث، تشمله صيغة التغليب.

وفي هذا تكريم للمرأة إذ ذكر الهلاك المذموم منسوباً للرجال، وكان ذكر النساء مستوراً ضمنياً في الجمع بصيغة التغليب الذي كان من صالح المرأة لا عليها.

إلا أنه قد يعكر على هذا الكلام وجه آخر، وهو وجود غير زوجة لوط من النساء الهالكات، فلماذا سكت عنهن، وذكرها على وجه التعيين؟

أقول لا شك من وجود حكمة لله سبحانه في هذا، ولعله يكون منها: أن يعلم الناس عدم انتفاعها من كونها زوجة لرسول، وأن النجاة إنما تكون بالإيمان والعمل الصالح، ويمكن أن نستأنس في هذا المقام بقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَةَ نُوحٍ وَامْرَأَةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ﴾[سورة التحريم:١٠].

* ولقائل أن يقول: إذا كانت العلة في التغليب هنا ظهور مناظر الرجال الغابرين، فما بالهم يُغلّبون في قصة يوسف عليه السلام مع زوجة عزيز مصر عندما همّت به؟ وقص القرآن

(١) ينظر: حياتنا الجنسية ــ د. فريدريك كهن:٧٠.

الكريم علينا أن غيرها من النساء أيضاً راودنه عن نفسه[1]، وكان هو المعتصم بالحق، ومع هذا كان التغليب للمذكر في قوله تعالى: ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾[سورة يوسف:٢٩].

والجواب على هذا الإشكال المتوهم من عدة وجوه:

٥ـ إنه وإن كان يوسف عليه السلام هنا غير خاطئ، وقد وردت آيات خاصة به وأنصفته، إلا أن الخاطئين في الأصل هم من الجنسين، وطالما وجد خليط من الذكور والإناث فالقاعدة أن يغلب المذكر على المؤنث، من خلال جمع المذكر وليس العكس.

٦ـ عادة تكون النساء في حفظ وصون الرجال، والأصل أن يَنبُتن في ظلهم نباتاً حسناً، إن أحسنوا في تربيتهن، وفساد النساء يشير بشكل غير مباشر إلى فساد الرجال. وكأن الرجال مسؤولون عن خطأ النساء. لذلك غلب الرجال.

٧ـ عادة النساء أكثر طاعة من الرجال، وكما ذكرت بأن الرجل أكثر استعداداً للتمرد والعصيان من المرأة، والمرأة أكثر استعداداً للمطاوعة من الرجل؛ لذلك ناسب عند ذكر الخطأ أن يغلب فيه الرجال على النساء.

٨ـ ثم إن الخطأ المذكور هنا هو(التحرش الجنسي)، وهو من عادة الرجال ويندر في النساء؛ لما فطرْن عليه من شدة الحياء، والضعف. وبالتالي كانت في خطئها متشبهة بالرجال، فناسب الإتيان بجمع المذكر جرياً على الأصل في أن هذا الفعل من أفعال الرجال.

٩ـ كما أن خطأ امرأة العزيز لم يكن من باب العناد العقلي في مواجهة الحق وحب الباطل، كما هو الحال فيمن يواجه دعوة الرسل، وإنما كان من باب الشهوة الجامحة التي تسيطر على صاحبها، وعادة ما يعود هذا إلى صوابه عند ذهاب شهوته، أو فقدان الأمل بها، وهذا ما حصل مع امرأة العزيز فيما قصّه سبحانه وتعالى علينا من أخبارها: ﴿قَالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾[سورة يوسف:٥١].

ثم إن هذا التغليب كذلك كان في صالح المرأة وليس في صالح الرجل؛ لأنه في سياق الذم، فذكرَ الرجال صراحة بجمع المذكر السالم، وسترَ النساء الخاطئات المشمولات به على سبيل التغليب.

ب ـ التغليب في سياق المدح

الحديث هنا على عكس سابقه؛ فهو عن تلك الأفعال والصفات الحميدة التي صدرت من خليط من الرجال والنساء، فعبر عنها القرآن الكريم بجمع المذكر السالم. وعلى سبيل المثال ما امتدح سبحانه به مريم ابنة عمران ـ عليهما السلام ـ؛ إذ ذكر عفتها وإيمانها وكثرة

[1] في [سورة يوسف: ٥٠-٥١].

تعبدها في قوله تعالى: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَةَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾[سورة التحريم:١٢].

فضم سبحانه مريم ــ عليها السلام ــ إلى جماعة الذكور القانتين من خلال التغليب الوارد في جمع المذكر السالم ﴿الْقَانِتِينَ﴾، ولم يقل: (من القانتات). وفي هذا من الأسرار البلاغية الكثير، أذكر منها:

١ــ القاعدة التي ذكرتها سابقاً: إذا اجتمع الرجال والنساء غلب المذكر على المؤنث، رعاية للعموم والاختصار على عادة العرب. والقنوت صفة يتحلى بها الجنسان، فكان لا بد من أجل التعميم أن يذكر الجميع، ول وقال: (من القانتات) لما حصل التعميم والاختصار، بسبب عدم شمول كلمة: (القانتات) للرجال القانتين.

٢ــ في قوله تعالى: ﴿وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾ خصوص وعموم، وعند التفصيل كلاهما في صالح مريم ــ عليها السلام ــ:

أ ــ على معنى الخصوص تكون: ﴿مِنَ﴾ لابتداء الغاية أي: من ذرية قوم قانتين، وقد قيل: إنها من أعقاب هارون أخي موسى ــ عليهما السلام ــ[1]. وهذا يمكن أن يستأنس له بقوله تعالى: ﴿يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا﴾[سورة مريم: ٢٨]، بل هناك دليل قرآني واضح في أن مريم ــ عليها السلام ــ من ذرية قوم صالحين مختارين على العالمين؛ وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ. ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[سورة آل عمران: ٣٣-٣٤]. وعلى هذا المعنى كان التغليب من باب التشريف لمريم ــ عليها السلام ــ ليس إلا.

ب ــ على معنى العموم تكون: ﴿مِنَ﴾ للتبعيض: بمعنى من القوم الصالحين المتعبدين الناجين بشكل عام[2]، وضم مريم ــ عليها السلام ــ لقصد أن تكون من جملتهم؛ لأن الصلاح إنما يشتهر في الرجال أكثر من النساء؛ ليس من باب التمييز ضد النساء! وإنما لأنه يُرى على الرجال بسبب ارتيادهم للمساجد والجهاد والجُمُعات، والمعاملات وغيرها أكثر من النساء، بينما عبادات النساء مبناها على الستر وليس على الاختلاط[3]، فيشتهر الرجال أكثر

---

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن ــ الزركشي: ٣٠٢/٣. ولباب التأويل في معاني التنزيل – الخازن: ٢٠٩/١٣. واللباب في علوم الكتاب ــ ابن عادل: ٢٢٠/٣٨. والبحر المحيط ــ أبو حيان الأندلسي: ٢٩٠/٨.

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن ــ الزركشي: ٣٠٢/٣. والكشف والبيان في تفسير القرآن ــ الثعلبي: ٧٠/١٦. والجامع لأحكام القرآن ــ القرطبي: ٢٠٤/١٨. والبحر المحيط ــ أبو حيان الأندلسي: ٢٩٠/٨.

(٣) أبو داود في: كتاب الصلاة ــ باب: التشديد في خروج النساء إلى المسجد ــ رقم الحديث: ٥٧٠ــ ص٢١١: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: صَلَاةُ الْمَرْأَةِ فِي بَيْتِهَا أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِي حُجْرَتِهَا، وَصَلَاتُهَا فِي مَخْدَعِهَا أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِي بَيْتِهَا». وهو صحيح.

من النساء، ونسبة مريم ــ عليها السلام ــ إلى من اشتهر بالصلاح بوضوح وكثرة من باب التأكيد على صلاحها، وتكريمها بذلك. وليس من باب غمط حقها والتعالي عليها.

ولا مانع من حمل الآية على المعنيين طالما أن كليهما جائز، في رأي جمهور العلماء[1].

فيتضاعف تكريم مريم ــ عليها السلام ــ.

٣ــ في جمع المذكر مراعاة لرؤوس الآي، ما كان ليكون ل وقال: (قانتات).

٤ــ قوله تعالى: ﴿مِنَ الْقَانِتِينَ﴾: جاء في آخر سورة التحريم، وقد ختمت هذه السورة بضرب الأمثال، قال تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَةَ نُوحٍ وَامْرَأَةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ. وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ. وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾[سورة التحريم:١٠-١٢].

– ففي المثال الأول: ضرب سبحانه المثل للذين كفروا بامرأتين فقط، سبقهما جمع مذكر قانط من رحمة الله بسبب كفره: ﴿كَفَرُوا﴾. وختم الآية بعدهما بجمع مذكر من أهل النار: ﴿الدَّاخِلِينَ﴾، وكلاهما يشمل المرأة بالتغليب وليس بصريح اللفظ، فيتضح من هذا بأن هذه القسمة أحسنت للمرأة كثيراً وسترت عليها.

– وفي المثال الثاني: ضرب الله مثلاً ﴿لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ﴾، فتكون قدوة للجميع، إذ عبر عنهم بتغليب المذكر: ﴿آمَنُوا﴾، وفي الوقت الذي جعل سبحانه المرأة قدوة للجميع، نجاها مما ختمت به الآية من جمع المذكر المذموم ﴿الظَّالِمِينَ﴾ فلم يقل: (الظالمات)، وهذا أيضاً في صالح المرأة ورفع لمكانتها.

ــ وفي المثال الثالث ذكر مريم ــ عليها السلام ــ وضمها إلى القانتين وقد بينت سابقاً أن هذا كان من صالحها أيضاً.

٥ــ ولو أجرينا إحصاء لجمع المذكر كيف ختمت به آيتين بالذم وواحدة بالمدح، مقابل ذم امرأتين فقط، لعلمنا بأن لغة القرآن كانت لصالح المرأة.

٦ــ بل لو تأملنا الأمثال السابقة لرأينا أن الله جلت حكمته، عندما ضرب مثلاً بالنساء الكافرات في موطن الذم ذكر امرأتين بمثال واحد وآية واحدة: ﴿امْرَأَةَ نُوحٍ وَامْرَأَةَ لُوطٍ﴾. وعندما ضرب مثلاً بالنساء المؤمنات ذكر امرأتين أيضاً ولكن كل واحدة بمثل خاص بها،

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام ــ البزدوي: ٦٣/١. والبحر المحيط في أصول الفقه ــ الزركشي: ٦٠/٣. والموسوعة القرآنية ــ إبراهيم الإبياري: ٦٩/٨.

وآية خاصة بها! فأطنب سبحانه في مآثرهن، بينما اختصر وأوجز في مثالبهن، وهذا من صالح المرأة. وليس تمييزاً ضدها.

ج ـ أثر التغليب في الأحكام

إن تدبّرَ آيات القرآن الكريم ــ سواء جاءت بتغليب المذكر على المؤنث أم لا ــ وما فيها من الأحكام الشرعية الظاهرة والمستنبطة، يُظهر أن لا فرق في أصل التكليف بين أهلية الرجل والمرأة في شتى أنواع التصرفات حتى المالية منها كالبيع، والإجارة، والكفالة، والصلح، والشركة، والوديعة، والهبة، والعتق، وغيرها.

وكتبُ الأصول مظنّة التأصيل في هذا الشأن، إذ نجد فيها أن مناط التكليف بأحكام الشريعة الإسلامية قائم على كون الإنسان ــ ذكراً أو أنثى ــ بالغاً عاقلاً. والقرآن الكريم هو المصدر الأول لهذا التأصيل كما في قوله تعالى:

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[سورة المائدة:٣٨]. فنرى أنه سبحانه جعل المرأة صنو الرجل في التكليف. لهما نفس الحكم، وإن جاء فعل: ﴿كسبا﴾ بتغليب المذكر، إلا أنه مجرد تغليب لغوي على أصل القاعدة العربية في استعمال الألفاظ التي تعم الذكر والأنثى إذا اجتمعا.

ومن الآيات التي تؤكد العموم قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[سورة البقرة: ٢٢٨]. وواضح من كل هذا أن "المرأة شخص مكلف كالرجل"(١).

ولو أخذنا مثالاً يحتوي على أحكام، وتغليب مثل قوله تعالى:﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ﴾[سورة النساء:١١]. وأريد هنا أن أنقل من بعض التفاسير حتى أتعامل مع عبارتها. يقول النيسابوري: والمراد بالأبوين الأب والأم. فغلب جانب الأب لشرفه، ومثله من التغليب في التثنية (القمران)(٢).

قد يتوهم البعض من كلمة: (لشرفه) تمييزاً في التشريع الإسلامي ضد المرأة.

وهذا فهم خاطئ غير مؤصّل، إذ لم يكن تشريف الرجل على المرأة ــ الشرف العرفي في هذه الأيام ــ مراداً للشارع ولا المفسّر، ولذلك قال: ومثله في التثنية (القمران): يقصد الشمس والقمر، فجعل هذا مثل ذاك، مع أنه معلوم أن مسألة الشرف بالمعنى العرفي اليوم غير مقصودة، وغير ممكنة فيما يخص الشمس والقمر! وإنما المقصود بشرف القمر كثرة

(١) أحكام النساء ــ ابن الجوزي: ١٣٩ وما بعدها.

(٢) غرائب القرآن ورغائب الفرقان ــ النيسابوري: ٦٦/٤.

ذكره وترقبه والتأريخ به وجماله في الليالي وما شابه ذلك، وإن كانت الشمس أهم منه في الحياة بل حتى في القرآن الكريم ل وتتبعنا موارد الشمس فيه.

نظير ذلك شرف الأب في هذه الآية التي تتحدث عن أبي الميت وأمه، بمعنى أن الأب المسؤول الأول عن الميّت، والمعنيّ بأحوال ابنه بعد موته، وإليه تتجه الأنظار للتصرف في مصيبة الموت التي ألمت بابنه المسمى على اسمه، وإن كانت الأم قد ذكرت في نصوص أخرى أعطتها أكثر من الأب، لما يقتضيه الحال في تلك النصوص(١)، ومع ذلك فالتغليب يشملها هنا ضمنياً.

وهكذا فهم ابن عاشور قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ﴾[سورة الحجرات: ١١]. فقال: إن القوم يشمل النساء بطريق التغليب العرفي في الكلام، كما يشمل لفظ: ﴿المؤمنين﴾ (المؤمنات) في اصطلاح القرآن، بقرينة مقام التشريع، فإن أصله التساوي في الأحكام إلا ما اقتضى الدليل تخصيص أحد الصنفين به(٢).

د ـ تغليب المذكر بصفة المؤنث

سيتضح المقصد من هذا العنوان من خلال المثال الآتي:

﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾[سورة لقمان: ١٤].

كلمة: (الوالدين) في اللغة مثنى يقصد به الوالد والوالدة، من باب تغليب المذكر، وإنما قلت: هو تغليب للمذكر بصفة المؤنث؛ لأن الكلمة مأخوذة من (الولادة) وهذا ما يكون على الحقيقة من المرأة لا الرجل، وحتى يشمل اللفظ القرآني الوالد والوالدة كان لا بد من هذا المثنى؛ لأنه ل وقال بالتأنيث: (الوالدتين) لما شمل الوالد والوالدة في لغة العرب، كما أنه لا يكون لمولود واحد والدتان!

وحاد التعبير القرآني عن كلمة (الأبوين) التي تغلب المذكر من غير صفة للمؤنث فيه؛ لأن الآية الكريمة لم تذكر الأب، بل سورة لقمان كاملة ليس فيها لفظ: (أب)، وإنما ذكرت الأم الحامل، وذكرت الولادة والرضاع، وكل هذه الأمور نسائية، لذلك ناسب أن يكون التغليب بصفة من صفات المرأة، فالصيغة للرجل والمعنى للمرأة. وهكذا يكون حظ المرأة من هذا التغليب أكبر من حظ الرجل.

---

(١) ففي صحيح البخاري: كِتَابُ البِرِّ وَالصِّلَةِ وَالآدَابِ ــ باب: بِرِّ الوَالِدَيْنِ وَأَنَّهُمَا أَحَقُّ بِهِ ــ رقم الحديث: ٥٩٧١: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ أَحَقُّ النَّاسِ بِحُسْنِ صَحَابَتِي؟ قَالَ: أُمُّكَ. قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: ثُمَّ أُمُّكَ. قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: ثُمَّ أُمُّكَ. قَالَ ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: ثُمَّ أَبُوكَ».

(٢) التحرير والتنوير ــ الطاهر بن عاشور: ٢٤٧/٢٦. وينظر: فتح الباري لابن حجر: ١٩٢/١.

والتغليب بهذه الطريقة كأنه يشير إلى أن الإحسان في صحبة الأم مقدم على الإحسان للأب كما مر في الحديث.

ولإظهار المزيد من تكريم المرأة في القرآن الكريم، وعدم تمييز الرجل عليها أقول: إن كل آيات الإحسان للأب والأم في القرآن الكريم كانت بلفظ (الوالدين) ليكون حظ المرأة فيها أكبر من حظ الرجل.

هـ ـ تغليب المذكر فيما يخصّه

من أسرار تغليب المذكر في القرآن الكريم؛ أنه يغلب الرجل عندما يكون الأمر أكثر تعلقا به من المرأة. وأمثل لهذا بما يأتي:

* في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ **فَاقْطَعُوا** أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[سورة المائدة: ٣٨]. وقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي **فَاجْلِدُوا** كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾[سورة النور: ٢].

ففي قوله تعالى: ﴿فَاقْطَعُوا﴾ و﴿فَاجْلِدُوا﴾ تغليب للمذكر، وإن كان الخطاب موجها لكل المسلمين شاملا للجنسين؛ لأن إقامة الحدود من قطع وجلد إنما يقوم به في المعتاد من يتولى أمور المسلمين من الأمراء والقضاة نيابة عن الأمة.

* في قصة سيدنا يوسف عليه السلام قال تعالى: ﴿وَرَفَعَ **أَبَوَيْهِ** عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا﴾[سورة يوسف: ١٠٠] سبق أن ذكرت هذا التغليب، والفارق في هذه الآية أن القرآن الكريم عبر عن (الأب والأم) بالأبوين وليس بالوالدين لأسرار منها:

١ـ في قصة يوسف عليه السلام لم يرد ذكر للأم مطلقاً، وإنما ورد ذكر الأب.

٢ـ العرش عادة يكون للملوك ومن في حالهم، وهؤلاء عادة رجال، لذلك عند الرفع على العرش ثنّى بالأبوين وليس بالوالدين كما مر سابقاً.

* وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾[سورة المائدة: ٤].

فكلمة: ﴿مُكَلِّبِينَ﴾ فيها تغليب للمذكر إذ لم يقل: (مكلبات)، وإن كنّ في حكم واحد؛ ومن أسرار هذا التغليب أن تعليم الحيوانات من كلاب وغيرها وتأديبها، إنما يتجرأ عليه الرجال لا النساء في المعتاد، إذ يتميز الرجل عن المرأة بمزيد من الشجاعة والقوة، فعبر بجمع المذكر من حيث الصيغة، وشمل النساء في الحكم على إرادة التغليب.

ولا أظن أحداً يدّعي في مثل هذا تمييزاً مقصوداً ضد المرأة!

ثانيا: ذكر الجنسين (الرجال والنساء) منفصلين في الخطاب الواحد

وكما وجدنا أسلوب التغليب للرجال على النساء في القرآن الكريم، وجدنا كذلك ذكر كل على حدة ، وكان هذا كذلك للحرص على معان يريدها سبحانه أن تصل واضحة، فلا تكون بألفاظ التغليب المحتملة، ومثل هذا الخطاب نجده في إثبات بعض الحقوق على وجه التفصيل، وإن كانت حقوق المرأة مأخوذة كذلك من الألفاظ ذات التغليب.

* ففي قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾[سورة النساء:١٠]. فصل سبحانه الذكر عن الأنثى بضرورة اختلاف نصيب كل منهما، وفي هذه الحال لا يصح التغليب؛ لأنه يساوي في الحكم. وكما ترى أن الفصل هنا ضروري من أجل توزيع الحقوق غير المتساوية، ولا يمكن معرفة نصيب الأنثى من الذكر بالتغليب.

* وإن ما ذكرته سابقاً من كثرة تغليب الرجال على النساء في الخطاب القرآني أحياناً لفت انتباه بعض الصحابيات، فجئن إلى رسول الله ﷺ مستفسرات، ومنهن «أمُّ عمار الأنصارية – رضي الله عنها – إذ قالت: أَتيتُ رسولَ اللهِ ﷺ، فقلت: ما أرَى كُلَّ شيءٍ إلا للرجال، وما أرى النساءَ يُذْكَرْنَ بشيءٍ. فنزلت: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾[سورة الأحزاب: ٣٥]»(١).

فذكر سبحانه النساء والرجال كلاً على حدة في عشر صفات عظيمات ابتدأت بالإسلام والإيمان، وانتهت بالمغفرة والأجر العظيم.

فلم يَجْرِ القرآن الكريم هنا على فن التغليب؛ لأن سبب النزول كان في النساء، ونزلت الآيات على حسب رغبتهن تكريماً لهن وتعظيما لشأنهن، وإظهاراً لهن بأن ما كان لم يكن على سبيل تمييز الرجال على النساء، والدليل نزول هذه الآية بالفصل بين الجنسين، ول ونزلت هذه الآيات بالتغليب لما نقص من قدر النساء عند الله شيئاً، وإنما يكون للاختصار وأسرار بلاغية تناسب المقام.

* وفي قوله تعالى: ﴿**لِلرِّجَالِ** نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ **وَلِلنِّسَاءِ** نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾[سورة النساء:٧].

في الآية الكريمة تأكيد بليغ على حق المرأة بتملك المال، وهو نصيبها الذي كتبه الله لها مما ترك الوالدان والأقربون، وهذا التأكيد عام من جهة، يثبت حقها بدقة ونص لا يحتمل

(١) جامع الترمذي في التفسير، باب: سورة الأحزاب: ٣٥٤/٥. رقم: ٣٢١١. وقال: هذا حديث حسن غريب.

التأويل، يضمن للمرأة حقها على مدار الأيام. وخاص يتعلق بالبيئة الجاهلية آنذاك، وما كانت تعاني المرأة فيها من ظلم وحيف في سلبها حقها من الميراث.

فقد كانت العرب لا تورث من لا يحمل السلاح، فتأكل حق المرأة والأطفال من الميراث[1]. فل ونزلت الآية بتغليب المذكر على المؤنث، لسارع إلى أذهان العرب أنها على ظاهرها للرجال فقط؛ وهذا بما للعرف من تأثير على فهم الكلام. ولما كان الشرع قد جاء محاربا لظلم المرأة بسلب ميراثها، نص عليها بغير تغليب موهم لفهم باطل. وإنما يحسن التغليب عند أمن الوهم والالتباس.

ثالثا: ذكر كل من الجنسين على حدة

وكما ذكر سبحانه الجنسين من خلال تغليب المذكر على المؤنث، ثم ذكرهما معاً في الخطاب الواحد، وفي كل ذلك كان كلا الجنسين مقصوداً من الخطاب الشرعي، كذلك ذكر كلا من الجنسين على حدة فيما يخصه، ولا يشمل الجنس الآخر، وهذه مساواة عظيمة لا ظلم فيها، فكما أنه من الظلم عدم المساواة بين المتكافئين، فمن الظلم كذلك المساواة بين غير المتكافئين فيما اختلفا فيه. والعدل المساواة فيما تكافأا، وإعطاء كل منهما حقه الخاص به عندما يختلفان.

ففي موضوع (الرسالة) خص سبحانه الرجال بالذكر ولم يذكر النساء؛ لأن الرسالة خاصة بالرجال ؛ لأنهم الأصلح لها من حيث التكوين.

قال تعالى: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُواْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَـٰذَا لَسَاحِرٌ مُّبِينٌ﴾[2].

ومن دواعي إفراد كل جنس على حدة في الخطاب الشرعي خصوصية السبب الذي نزلت من أجله الآيات الكريمة، وهذا مثل قوله سبحانه:﴿مَّا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾[3].

وفي سبب النزول الذي رجحه الطبري، ما يبين سبب تعيين الرجال بالذكر في هذه الآية حيث قال: ذلك تكذيب من الله تعالى قول من قال لرجل من قريش: في جوفه قلبان يعقل بهما[4]. ولا يغرب في هذه الحال ذكر من خصه الكلام، ولا تمييز في إغفال ذكر الجنس الثاني، لعدم وجود مبرر لذكره.

---

(١) ينظر: تفسير القرآن العظيم ــ ابن كثير: ٢/٢١٩. ومعالم التنزيل ــ البغوي: ٢/١٦٩.

(٢) سورة يونس: ٢.

(٣) سورة الأحزاب: ٤.

(٤) جامع البيان ــ الطبري: ٢١/١١٨ــ ١١٩.

هذا مع أن الحكم والعبرة بعموم اللفظ الشامل للرجل والمرأة كما هو معلوم في علوم القرآن الكريم[1].

الخاتمة

ـ وفي ختام هذا البحث أخلص ـ بحمد الله وتوفيقه ـ إلى نتائج مهمة هي:

ـ إن تغليب المذكر في كتاب الله سبحانه وتعالى قد أسيء فهمه، فهو من جمالات وفنون البلاغة العربية الرائعة، وقد كان للتغليب الأثر الأكبر في إظهار بلاغة القرآن واختصار عباراته.

ـ إن تغليب المذكر موجود في أصل اللغة العربية من قبل نزول القرآن الكريم، وورود هذا الفن البلاغي في القرآن الكريم لأنه نزل بالعربية، ولإفهام العرب وغيرهم ما يريده الله منهم، بأوضح طريق وأقصره إلى المطلوب، وقد حملت العربية بجدارة ما يريده سبحانه وتعالى من هداية للبشرية جمعاء.

ـ والأهم من هذا كله: تبين أن تغليب المذكر كان تمييزاً إيجابياً في صالح المرأة! وليس سلبياً ضدها، وكان لحفظ قدرها، وإخفائها بجمع المذكر عندما يكون هذا الأنسب لها.

ـ تبين أن القرآن الكريم لم يَخْلُ من نصوص كثيرة لم تجرِ مجرى التغليب، مع أنه كان ممكناً، وما ذلك إلا إظهار لقدر المرأة، وأنها موجودة باستقلال كما هي موجودة في التغليب.

ـ إن المرأة والرجل في التشريع الإسلامي سواء، ولا أثر للتغليب من هذه الناحية.

ـ إن تغليب المذكر مجرد أسلوب وفن من فنون بلاغة لغة العرب، فالتغليب للمذكر على المؤنث، وليس للذكر على الأنثى كما يحب البعض أن يصور الموضوع!

---

(1) ينظر: الإتقان في علوم القرآن ـ السيوطي: ٨٩/١ وما بعدها. والبرهان في علوم القرآن للزركشي: ٣٢/١ وما بعدها. ومناهل العرفان في علوم القرآن ـ محمد عبد العظيم الزرقاني: ٩٣/١ وما بعدها.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١ـ أحكام النساء ـ الحافظ عبد الرحمن بن علي بن الجوزي ـ تحقيق ودراسة وتعليق: علي بن محمد يوسف المحمدي ـ المكتبة العصرية ـ بيروت ـ ١٤١٩هـ /١٩٩٨م.
٢ـ إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ـ أبو السعود محمد بن محمد العمادي ـ دار إحياء التراث العربي – بيروت.
٣ـ الإتقان في علوم القرآن ـ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ـ دار الفكر – ١٤١٦هـ – ١٩٩٦م ـ الطبعة: الأولى ـ تحقيق: سعيد المندوب – لبنان.
٤ـ الإحكام في أصول الأحكام ـ علي بن محمد الآمدي ـ ط٢ ـ ١٤٠٢ هـ ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت.
٥ـ البحر المحيط ـ محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي ـ دار الكتب العلمية – ط١ – ١٤٢٢هـ –٢٠٠١م ـ لبنان ـ بيروت.
٦ـ البرهان في علوم القرآن ـ محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله ـ ١٣٩١هـ ـ دار المعرفة – بيروت.
٧ـ التأنيث في العربية ـ رشيدة عبد الحميد اللقاني ـ ١٩٩٠م ـ دار المعرفة الجامعية ـ الإسكندرية.
٨ـ التحبير شرح التحرير في أصول الفقه ـ علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي ـ ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م ـ مكتبة الرشد ـ السعودية ـ الرياض.
٩ـ التحرير والتنوير ـ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور– ١٩٩٧م ـ دار سحنون للنشر – تونس
١٠ـ التعريفات – الشريف علي بن محمد الجرجاني ـ ط٢ ـ ١٤٠٨هـ ـ دار الكتب العلمية، بيروت.
١١ـ التقرير والتحرير في علم الأصول ـ ابن الأمير الحاج ـ ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م ـ دار الفكر ـ بيروت.
١٢ـ التلخيص في أصول الفقه ـ أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني ـ ١٤١٧هـ– ١٩٩٦م ـ دار البشائر الإسلامية ـ بيروت.
١٣ـ الجامع لأحكام القرآن ـ أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ـ دار الشعب – القاهرة.

١٤ــ الكتاب ــ أبو بشر عمرو عثمان بن قنبر ــ تحقيق: عبد السلام محمد هارون ــ الهيئة المصرية العامة للكتاب ــ القاهرة ــ ١٩٧٥م.
١٥ــ الكشف والبيان في تفسير القرآن ــ أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري ــ ط١- ١٤٢٢هـ -٢٠٠٢م ــ دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.
١٦ــ الكليات ــ أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي- ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م ــ مؤسسة الرسالة - بيروت.
١٧ــ اللباب في علوم الكتاب ــ أبو حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي ــ تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض ــ ط١ ــ ١٤١٩ هـ ــ ١٩٩٨ م ــ دار الكتب العلمية - بيروت ــ لبنان.
١٨ــ اللغة والجنس:حفريات لغوية في الذكورة والأنوثة ــ ط١، ٢٠٠٢م ــ دار الشرق ــ عمان
١٩ــ المذكر والمؤنث ــ أبو العباس محمد بن يزيد المبرد ــ تحقيق: رمضان عبد التواب وصلاح الدين الهادي ــ ١٩٧٠م ــ وزارة الثقافة ــ القاهرة.
٢٠ــ المنخول- الإمام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي ــ حققه وخرج نصه وعلق عليه الدكتور محمد حسن هيتو ــ ط٣ ــ ١٤١٩هـ / ١٩٩٨ م ــ دار الفكر المعاصر ــ بيرت ــ لبنان ــ دار الفكر ــ دمشق - سورية.
٢١ــ الموسوعة القرآنية ــ إبراهيم الإبياري ــ مؤسسة سجل العرب ــ ١٤٠٥هـ.
٢٢ــ تاج العروس من جواهر القاموس ــ محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني ــ أبو الفيض الملقّب بمرتضى الزَّبيدي ــ تحقيق مجموعة من المحققين ــ دار الهداية.
٢٣ــ تحرير ألفاظ التنبيه (لغة الفقه) ــ يحيى بن شرف بن مري النووي ــ تحقيق: عبد الغني الدقر ــ ط١ - ١٤٠٨ ــ دار القلم - دمشق.
٢٤ــ تفسير القرآن العظيم ــ إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء ــ دار الفكر - بيروت - ١٤٠١هـ.
٢٥ــ تيسير التحرير ــ محمد أمين المعروف بأمير بادشاه ــ دار الفكر ــ بيروت.
٢٦ــ جامع البيان عن تأويل آي القرآن ــ محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر ــ ١٤٠٥هـ ــ دار الفكر - بيروت.
٢٧ــ جامع الترمذي ــ محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي ــ تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون ــ دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٢٨ــ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ــ عبد القادر بن عمر البغدادي ــ تحقيق: محمد نبيل طريفي وإميل بديع اليعقوب ــ ط١ - ١٩٩٨م ــ دار الكتب العلمية - بيروت.
٢٩ــ سنن أبي داود ــ سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي ــ تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد ــ دار الفكر - بيروت.
٣٠ــ شذا العرف في فن الصرف ــ أحمد الحملاوي ــ المكتبة العلمية ــ بيروت.
٣١ــ شرح ابن عقيل على ألفيّة ابن مالك ــ ابن عقيل الهمداني ــ تحقيق محمّد محيي الدّين ــ ط٢٠ ــ١٤٠٠ هــ ــ دار التراث القاهرة.
٣٢ــ شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه ــ عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي ــ تحقيق زكريا عميرات ــ دار الكتب العلمية ــ ١٤١٦هــ - ١٩٩٦م ــ بيروت
٣٣ــ شرح الكوكب المنير ــ تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار ــ المحقق: محمد الزحيلي ونزيه حماد ــ ط٢ ــ ١٤١٨هــ - ١٩٩٧ م ــ مكتبة العبيكان.
٣٤ــ صحيح البخاري ــ محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله ــ المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر ــ ط١ ــ ١٤٢٢هــ ــ دار طوق النجاة.
٣٥ــ صحيح مسلم ــ مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري ــ تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ــ دار إحياء التراث العربي ــ بيروت.
٣٦ــ غرائب القرآن ورغائب الفرقان ــ نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري ــ ط١ ــ ١٤١٦ هــ - ١٩٩٦ م ــ دار الكتب العلمية - بيروت ــ لبنان.
٣٧ــ فتح الباري شرح صحيح البخاري ــ أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني ــ المحقق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحب الدين الخطيب ــ دار الفكر.
٣٨ــ فقه اللغة وسر العربية ــ الإمام أبي منصور إسماعيل الثعالبي ــ دار الباز - مكة المكرمة.
٣٩ــ كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام ــ علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري ــ تحقيق عبد الله محمود محمد عمرــ ١٤١٨هــ - ١٩٩٧م ــ دار الكتب العلمية ــ بيروت.
٤٠ــ لباب التأويل في معاني التنزيل –علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير بالخازن ــ ١٣٩٩ هــ /١٩٧٩ م ــ دار الفكر - بيروت ــ لبنان.
٤١ــ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، أبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري ــ تحقيق د/ مازن المبارك ومحمد علي حمد الله ــ ط٥ــ دار الفكر ــ بيروت.

٤٢ــ مناهل العرفان في علوم القرآن ــ محمد عبــد العظــيم الزرقــاني ــ ط١ ــ ١٤١٦هــــ / ١٩٩٦م ــ دار الفكر ــ لبنان.

٤٣ــ نظم الدرر في تناسب الآيات والسور ــ برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقــاعي ــ تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي ــ ١٤١٥هـــ ــ ١٩٩٥ م ــ دار الكتب العلمية – بيروت.

٤٤ــ همع الهوامع في شرح جمع الجوامع ــ جلال الدين السيوطي – تحقيق: عبد العال مكــرم ــ ١٤١٣ هــ/١٩٩٣م – مؤسسة الرسالة – بيروت.

إمام الحرمين وكتابه نهاية المطلب في دراية المذهب

أ. عبد الحفيظ هلال(*)

المقدمة:

إمام الحرمين، أحد أعلام الإسلام، ومن أبرز شخصيات التاريخ، ومن أشهر مشاهير العلماء، ومن كبار الفقهاء، وكانت ثقافته وعطاءاته متنوعة في أصول الدين، وفي الفقه، وأصول الفقه، وفي السياسة.

ونهاية المطلب أحد كتب إمام الحرمين الفقهية، الذي تبوأ مكانة عالية في المكتبة الإسلامية، وكان له أثر كبير بين الفقهاء، ويمثل حلقة مهمة في كتب الفقه في المذهب الشافعي.

(*) باحث جزائري.

القسم الأول: سيرة إمام الحرمين[١]:

١ـ اسمه ولقبه:

هو الإمام عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقّب بإمام الحرمين.

لُقِّب بإمام الحرمين؛ لأنّه جاور مكّة والمدينة: يفتي ويدرّس ويناظر.

٢ـ ولادته ونشأته ورحلاته وثقافته:

ولد إمام الحرمين في ثامن عشر المحرم، سنة تسع عشرة وأربعمئة (٤١٩هـ)، الموافق لسنة ١٠٢٨م، في جوين[٢] من نواحي نيسابور[٣].

نشأ إمامُ الحرمين في وسط أسرة صالحة تقية، والده هو الإمام أبو محمد الجويني (عبد الله بن يوسف) كان إماماً في التفسير، والفقه، والأصول، واللغة.

وأُمُّهُ كانت جارية موصوفة بالخير والصلاح، اشتراها والده من مال حلال لم يخالطه شبهة، وحرص أن يطعمها المال الخالص من كسب يده، إلى أن حملت بإمام الحرمين، واستمرّ حريصاً على أن لا يأكل ولا يطعم أهله إلاّ حلالاً[٤].

فبدأ إمامُ الحرمين حياته العلمية في بيته، فحفظ القرآن الكريم، وقرأ على والده التفسير، والحديث، والفقه، والأصول، والأدب، وجميع مصنّفات والده[٥].

لم يرض إمام الحرمين في شبابه بتقليد والده وأصحابه، حتى أخذ في التحقيق، وجدّ واجتهد في المذهب، والخلاف، و مجالس النظر، حتى ظهرت نجابته، واجتهاده؛ مـمّا جعله أهلاً لأن يتصدّر مجلس أبيه وهو دون العشرين عند وفاة والده[٦].

---

(١) انظر: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم لابن الجوزي الحنبلي (١٩/٩)، وفيات الأعيان لابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس (١٦٨/٣)، الوافي بالوفيات للصفدي، تحقيق: أحمد الأرنؤوط، وتركي مصطفى (١١٦/١٩)، البداية والنهاية لابن كثير (١٥٧/١٢)، طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي، تحقيق: د/ محمود الطناحي و د/ عبد الفتاح الحلو (١٦٨/٥)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، تحقيق:د/ الحافظ عبد الحليم خان (٢٥٥/١)، الأعلام للزركلي (١٦٠/٤).

(٢) قال الياقوت الحموي في معجم البلدان (١٩٢/٢): «جوَيْنُ: اسم كورة جليلة نزهة على طريق القوافل من بِسطام إلى نيسابور، تسميها أهل خراسان كويان، فعربت فقيل جوين، حدودها متصلة بحدود بيهق من جهة القبلة، وبحدود جاجرم من جهة الشمال، وقصبتها أزاذْوار، وهي في أول هذه الكورة من جهة الغرب».

(٣) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٦٨/٥)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢٥٥/١)، الأعلام (١٦٠/٤).

(٤) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٦٨/٥)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢٥٥/١).

(٥) انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢٥٥/١)

(٦) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٦٩/٥).

لكن هذا لم يمنع إمام الحرمين من الاستمرار في طلب العلم.

يقول ابن السبكي[١]: « ثم توفي والده وسنه نحو العشرين، وهو مع ذلك من الأئمة المحققين، فأُقعد مكانه في التدريس، فكان يدرِّس، ثم يذهب بعد ذلك إلى مدرسة البيهقي حتى حصّل الأصول عند أستاذه أبي القاسم الإسكاف الإسفرايني وكان يواظب على مجلسه»[٢].

ولـمّا اضطربت الأحوال والأمور ببلده نيسابور، اضطر إلى السفر والخروج والهجرة إلى بغداد، والتقى بأكابر علمائها، ثُمّ رحل إلى الحجاز لأداء فريضة الحجّ، وجاور بمكة أربع سنين، يُدرِّس، ويُفتي، ويجتهد في العبادة، ونشر العلم[٣].

ثُمّ بعد مدّة طويلة عاد إلى نيسابور، بعد أن هدأت الفتنة واستقرت الأحوال، وبنيت له المدرسة النظامية[٤]، وفوّض إليه التدريس بها، وبقي على ذلك قريباً من ثلاثين سنة[٥].

٣ـ شيوخ إمام الحرمين[٦]:

تتلمذ إمام الحرمين على شيوخ كثر، في مختلف العلوم والفنون، من أشهرهم:

- والده: الشيخ أبو محمد عبد الله بن يوسف الجويني. توفي سنة ٤٣٨هـ[٧].
- أبو القاسم ابن إسفراييني الإسكاف، كان فقيهاً أصولياً متكلماً، أخذ عنه إمام الحرمين علم الكلام، وعلم الأصول. توفي سنة ٤٥٢هـ[٨].
- أبو بكر أحمد بن الحسين، المعروف بالبيهقي، الحافظ المحدّث الفقيه، صاحب التصانيف الكثيرة خاصة في الحديث. توفي سنة ٤٥٨هـ[٩].

(١) هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تاج الدين، أبو نصر. القاضي المحدّث الفقيه الأصولي اللغوي المؤرّخ. من مصنّفاته: جمع الجوامع، الإبهاج، رفع الحاجب، وغيرها. توفي في سنة (٧٧١هـ). انظر ترجمته في: الدرر الكامنة (٢٣٢/٣)، الأعلام للزركلي (١٨٤/٤)

(٢) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٦٩/٥).

(٣) انظر: المرجع نفسه (١٧٠/٥).

(٤) هي من أكبر المدارس في بغداد آنذاك، بناها نظام الملك الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي، وكان وزيرا لألب أرسلان السلجوقي. انظر: وفيات الأعيان (١٩٢/٢) .

(٥) انظر: المرجع نفسه (١٦٨/٣).

(٦) انظر شيوخ إمام الحرمين في: وفيات الأعيان (١٦٨/٣)، الوافي بالوفيات (١١٦/١٩)، البداية والنهاية (١٥٧/١٢)، طبقات الشافعية الكبرى (١٦٨/٥).

(٧) انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (٦١٧/١٧)، الأعلام (١٤٦/٤).

(٨) انظر ترجمته في: المرجع نفسه (١١٧/١٨).

(٩) انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (١٦٣/١٨)، الأعلام (١١٦/١).

- القاضي حسين بن حمد بن أحمد، شيخ الشافعية، والمعروف عندهم بالقاضي. من مصنفاته: التعليقة في الفقه الشافعي. توفي سنة ٤٦٢هـ[١].
- عبدالرحمن بن محمد بن فوران المروزي الفقيه، أبو القاسم الفوراني شيخ الشافعية بمرو. توفي سنة ٤٦٣هـ[٢].

٤ـ تلاميذ إمام الحرمين:

إنّ تلاميذ إمام الحرمين من أكابر الفضلاء، والأئمة والعلماء، وكان عددهم كبيراً. فقد «كان يحضر درسه كل يوم نحو ثلثمائة »[٣]. وسأكتفي بذكر أشهرهم فقط، **منهم:**

- الإمام الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، حجّة الإسلام، صاحب التصانيف المشهورة، كالإحياء والمستصفى وغيرهما. توفي سنة ٥٠٥هـ[٤].
- الإمام إلكيا الهراسي: أبو الحسن علي بن محمد بن علي الطبري، من كبار علماء الشافعية. توفي سنة ٥٠٤هـ[٥].
- الأستاذ أبو نصر: عبد الرحيم بن عبد الكريم بن هوازن، ابن الأستاذ أبو القاسم القشيري صاحب الرسالة القشيرية. الفقيه، الأصولي، النحوي، المتكلّم. توفي سنة ٥١٤هـ[٦].

٥ـ مصنّفات إمام الحرمين[٧]:

ترك إمام الحرمين وراءه ثروة عظيمة من المؤلفات النّافعة، في معارف متنوّعة: شملت علم الكلام، وأصول الفقه، والفقه، والخلاف، والجدل، والسياسة.

(١) انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (١٨/٢٦٠)، الأعلام (٢/٢٥٤).
(٢) انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (١٨/٢٦٥).
(٣) انظر: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم لابن الجوزي الحنبلي (٩/١٩).
(٤) انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (١٩/٣٢٢) الأعلام (٧/٢٢).
(٥) انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (١٩/٣٥٠) الأعلام (٤/٣٢٩).
(٦) انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (١٩/٤٢٤)، الأعلام (٣/٣٤٦).
(٧) انظر: وفيات الأعيان (٣/١٦٨)، الوافي بالوفيات (١٩/١١٧)، البداية والنهاية (١٢/١٥٧)، طبقات الشافعية الكبرى (٥/١٧١).

وقد بلغت هذه المؤلفات من التنوّع والكثرة حدّاً جعل ابن السبكي[١] يستدلّ بها على وجود الكرامات، حُسبت أعداد الأوراق التي احتوت عليها كتبه ومؤلفاته، وقسمت على أيام عمره وساعاته، مع ما كان يلقيه من الدروس، ويحضره من مجالس التذكير، فوجد أنّ عمره لا يفي بذلك!!

وبلغ عدد ما نسب إليه أكثر من أربعين عنواناً[٢] سأكتفي بسرد أهمّها:

في علم الكلام:

- الشامل في أصول الدين -مطبوع-[٣].
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد -مطبوع- [٤].

في أصول الفقه:

- التلخيص في أصول الفقه -مطبوع-[٥].
- البرهان في أصول الفقه -مطبوع-[٦].
- الورقات في أصول الفقه -مطبوع-[٧].

في الفقه:

- نهاية المطلب في دراية المذهب -طبع حديثاً- وسيأتي الكلام عليه.
- مختصر نهاية المطلب. ولم يكمله [٨].

في علم الخلاف والجدل:

- الأساليب[٩].
- غنية المسترشدين[١].

---

(١) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٣٤٣/٢).

(٢) انظر: كتاب إمام الحرمين (حياته وعصره- آثاره وفكره) للأستاذ الدكتور عبد العظيم محمود الدّيب.

(٣) طبع بتحقيق: على سامي النشار، بمنشأة المعارف، الإسكندرية، سنة١٩٦٩م.

(٤) طبع بتحقيق: محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، بمكتبة الخانجي، القاهرة، سنة ١٩٥٠م.

(٥) طبع بتحقيق: عبد الله النيبالي، وشبير العمري، بدار البشائر الإسلامية، بيروت،، سنة ١٩٩٦م.

(٦) طبع بتحقيق: الأستاذ الدكتور عبد العظيم محمود الدّيب نشر وزارة الأوقاف، قطر، سنة ١٣٩٩هـ.

(٧) مطبوع ومتداول ومشهور وعليه شروح كثيرة.

(٨) ذكره ابن السبكي. انظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٧٢/٥).

(٩) ذكره ابن قاضي شهبة. انظر: طبقات الشافعية له (٢٥٦/١).

في السياسة الشرعية:

- الغياثي (غياث الأمم في تياث الظلم)(٢).

٦ـ صفات إمام الحرمين وثناء العلماء عليه:

امتاز إمام الحرمين بصفات كريمة؛ مـمّا جعله يتبوأ المكانة العالية عند علماء عصره، ومن جاء بعدهم، من أخلاق سامية، وتواضع شديد، وصبر وأدب في طلب العلم.

وكانت لذّته ولهوه ونزهته في مذاكرة العلم، وطلب الفائدة من أي نوعٍ كان، فجاء في سيرته أنّه لـمّا قدم الشيخ أبو الحسن المجاشعي(٣) نيسابور أخذ في قراءة النحو عليه، والتلمذة له، بعد أنْ كان إمام الأئمة في وقته، وكان يحمله كل يوم إلى داره، ويقرأ عليه كتاب: إكسير الذهب في صناعة الأدب من تصنيفه. حتى كان يقول المجاشعي عنه: «ما رأيت عاشقاً للعلم أي نوعٍ كان مثل هذا الإمام فإنّه يطلب العلم للعلم»(٤).

ومن حميد سيرته: أنّه ما كان يستصغر أحداً حتى يسمع كلامه، بادياً كان أو متناهياً، صغيراً كان أو كبيراً، ولا يستنكف عن أن يعزى الفائدة المستفادة إلى قائلها ويقول: إنّ هذه الفائدة مما استفدته من فلان.

قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي(٥): «تمتعوا بهذا الإمام فإنه نزهة هذا الزمان يعني إمام الحرمين»(٦).

---

(١) ذكره ابن قاضي شهبة. انظر: المرجع نفسه.

(٢) طبع بتحقيق: الأستاذ الدكتور عبد العظيم محمود الدّيب نشر وزارة الأوقاف، قطر، سنة ١٤٠٠هـ.

(٣) هو علي بن فضال بن علي بن غالب بن جابر بن عبد الرّحمن، أبو الحسن المجاشعي القيرواني النحوي. وكان يعرف بالفرزدقي القيرواني.كان إماماً في اللغة والنحو والتفسير. من مصنفاته: البرهان العميدي في التفسير، إكسير المذهب في صناعة الأدب في النحو، كتاب العروض، كتاب شرح معاني الحروف. توفي ببغداد سنة ٤٧٩هـ. انظر ترجمته في: الوافي بالوفيات (٢٥٣/٢١).

(٤) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٧٩/٥_١٨٠).

(٥) هو إبراهيم بن علي بن يوسف بن عبد الله الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، شيخ الإسلام علماً، وعملاً، وورعاً، وزهداً، وتصنيفاً، واشتغالاً. توفي سنة (٤٧٦هـ). من تصانيفه: التنبيه، اللمع، وطبقات الفقهاء. انظر ترجمته في: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢٣٨/١)، الأعلام (٥١/١).

(٦) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٧٢/٥).

وقال أبو عثمان الصابوني[1] -وقد سمع كلام إمام الحرمين في بعض المحافل-: «صرف الله المكاره عن هذا الإمام، فهو اليوم قرة عين الإسلام، والذّاب عنه بحسن الكلام»[2].

وقال تلميذه عبد الغافر الفارسي[3]: «وظني أنّ آثار جده واجتهاده في دين الله يدوم إلى يوم الساعة»[4].

وقال ابن السبكي: «ولا يشك ذو خبرة أنّه كان أعلم أهل الأرض بالكلام، والأصول، والفقه، وأكثرهم تحقيقاً، بل الكل من بحره يغترفون، وأنّ الوجود ما أخرج بعده له نظيراً»[5].

٧ـ وفاة إمام الحرمين[6]:

توفي إمام الحرمين يوم الأربعاء بعد صلاة العشاء، في الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر، سنة ثمان وسبعين وأربعمئة (٤٧٨هـ)، الموافق لـ (١٠٨٥م) وهو ابن تسع وخمسين سنة، وصلى عليه ولده أبو القاسم[7]، وحزن عليه الناس وتلاميذه حزناً شديداً.

فكانت حياته رحمه الله تعالى -مع قصرها- مباركة، حافلة بجلائل الأعمال، من تدريس، وتأليف، وإفادة. فرحمه الله تعالى رحمة واسعة، وأسكنه فسيح جناته.

القسم الثاني: التعريف بكتاب نهاية المطلب[8]:

تعدّدت المذاهب الفقهية، وانتشرت في كل مصر من الأمصار، وكتب لبعضها البقاء والاستمرار، كالمذاهب الأربعة، فدوّنت مذاهبها المتبوعة، وصار لكل إمام تلاميذ وروّاة يحملون علمه، ويروون نصوصه، ويلتزمونها، ويجعلونها أساس استنباطهم وبحثهم، وموضع تفصيلهم وتفريعهم.

(١) هو إسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد بن إسماعيل، أبو عثمان الصابوني: مقدم أهل الحديث في بلاد خراسان. كان فصيح اللهجة، واسع العلم، عارفا بالحديث والتفسير. توفي في سنة (٤٤٩ هـ). من مصنفاته: عقيدة أهل الحديث. انظر ترجمته في: الأعلام (٣١٧/١).

(٢) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٧٣/٥).

(٣) هو أبو الحسن عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي الحافظ، وهو سبط الإمام أبي القاسم عبد الكريم القشيري. كان إماماً في الحديث والعربية. تفقه على إمام الحرمين ولازمه مدة أربع سنين. من مصنفاته: تاريخ نيسابور، وغريب الحديث. وتوفي في سنة ٥٢٩هـ بنيسابور. انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٢٢٥/٣).

(٤) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٨٢/٥).

(٥) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٦٩/٥).

(٦) انظر: وفيات الأعيان (١٧٠/٣)، الوافي بالوفيات (١١٦/١٩)، البداية والنهاية (١٥٧/١٢)، طبقات الشافعية الكبرى (١٨١/٥).

(٧) انظر: وفيات الأعيان (١٧٠/٣).

(٨) انظر: مقدّمة التحقيق لكتاب نهاية المطلب.

وكان مختصر المزني[1] الذي جمع نصوص الشافعي من أوفر الكتب حظّاً وقبولاً لدى علماء الشافعية، وأئمّة المذهب، فهو أول من صنف في المذهب عندهم، وأحد الكتب الخمس المشهورة بينهم(٢)، والتي يتداولونها أكثر تداول، وهي سائرة في كل الأمصار كما قال النووي[3].

والشافعية عاكفون على مختصر المزني، ودارسون له، ومطالعون به دهراً، ثم كانوا بين شارح مطوّل، ومختصر معلّل[4].

وقد شرحه منذ فجر التأليف في المذهب جمعٌ من الأئمة أشهرهم[5]:

ـ ابن سريج المتوفى سنة ٣٠٦هـ.

ـ الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني المتوفى سنة ٤١٨هـ.

ـ القاضي أبو الحسن الماوردي المتوفى سنة ٤٥٠هـ، في كتابه المشهور والمتداول: الحاوي.

ـ وفي هذا المضمار جرى إمام الحرمين أيضاً، فنسج على منوال هؤلاء الأئمة، وشرح مختصر المزني بكتابنا هذا.

ولم يذع وينتشر من هذه الشروح _فيما نعلم ـ سوى اثنين: «الحاوي» للماوردي، و«نهاية المطلب» لإمام الحرمين، ولكن الذي كان له التأثير الأكبر، وصار عليه المعوّل هو: «نهاية المطلب»، كما سنرى في مبحث: مكانة الكتاب.

١ ـ اسم الكتاب:

هو: «**نهاية المطلب في دراية المذهب**» هكذا سمّاه مصنِّفه (إمام الحرمين)[6].

(١) الإمام المزني هو إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو بن إسحاق أبو إبراهيم المزني المصري، الفقيه الإمام، صاحب التصانيف، أخذ عن الشافعي. كان زاهداً عالماً مجتهداً مناظراً. صنف كتبا كثيرة. توفي في سنة ٢٦٤هـ. انظر ترجمته في: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٥٨/١).

(٢) وهي: «مختصر المزنى»، و«المهذب»، و«التنبيه» وكلاهما لأبي إسحاق الشيرازي ، و«الوسيط»، و«الوجيز» وكلاهما للغزالي انظر: تهذيب الأسماء واللغات للنووي (٣٤/١).

(٣) انظر: المرجع نفسه.

(٤) انظر: كشف الظنون للحاجي خليفة (١٦٣٥/٢).

(٥) انظر: المرجع نفسه.

(٦) انظر: نهاية المطلب (٥/١).

٢ ـ نسبة الكتاب إلى مؤلفه:

أجمعت كتب المراجع والمصادر والتاريخ، وكتب الفهارس والمؤلفين، على نسبة هذا الكتاب لإمام الحرمين، وأوضح دليل على ذلك: أنّ عليه المعوّل في المذهب الشافعي، وأنّ تلاميذه تلقوه عنه، والعلماء والفقهاء أخذوه عنه، وشرعوا في اختصاره؛ مما لا يدع مجالاً للشك في صحة هذا الكتاب، ونسبته إلى إمام الحرمين.

٣ـ طبع الكتاب وتحقيقه ونشره:

يعدّ كتاب نهاية المطلب ذخيرة ثمينة من ذخائر تراثنا الفقهي الزاخر، وينشر لأوّل مرّة، فقد كان كنزاً مطموراً، برغم شهرته فقد طبع حديثاً في دار المنهاج للنشر والتوزيع، بجدة بالمملكة العربية السعودية، سنة ١٤٢٨هـ الموافق لـ ٢٠٠٧م، في إحدى وعشرين جزءاً، بتحقيق: الأستاذ الدكتور عبدالعظيم محمود الديب، وقد أفنى المحقق من عمره زهاء ربع قرن (٢٥سنة) قضاها في خدمة هذا الكتاب، فجمع أكثر من ٢٠ نسخة مخطوطة للكتاب، صوّرها من مكتبات العالم: في القاهرة والإسكندرية وسوهاج من مصر، ودمشق وحلب من سورية، والسلطان أحمد وآيا صوفيا من تركية، لكن لم توجد منه نسخة كاملة. وبلغ عدد مجلداتها(٤٤)، وعدد أوراقها (١٠٣٣٦)، ونسخت بخط اليد في (١٤٥٩٠) صفحة[1].

هذا بالإضافة إلى المختصرات والنصوص المساعدة، وهي تسع نسخ، وبلغ عدد مجلداتها (١٥)، وعدد أوراقها (٣٧٥٠) تقريباً ، وحقق الكتاب عليها، فقدّم خدمة جليلة للمكتبة الإسلامية، فلا يسعنا إلاّ أن نشكر الدكتور عبدالعظيم الديب ما قام به من جهد وعناء طوال تلك السنين.

٤ ـ منهج إمام الحرمين في كتابه وأسلوبه:

أ ـ منهجه في الكتاب:

ذكر إمام الحرمين في مقدمة كتابه «**نهاية المطلب**» المعالم الكبرى لمنهجه الذي سيسير عليه، حيث قال: «..وأبتهل إلى الله سبحانه في تيسير ما هممت بافتتاحه من تهذيب مذهب الإمام المطلبي الشافعي رضي الله عنه، يحوي تقرير القواعد، وتحرير الضوابط، والمعاقد في تعليل الأصول، وتبيين مآخذ الفروع، وترتيب المفصّل منها والمجموع، مشتمل على حلّ المشكلات، وإبانة المعضلات، والتنبيه على المعاصات والمعوصات»[2].

(١) انظر: المقدمات على نهاية المطلب ص ٦٢.

(٢) انظر: نهاية المطلب (٣/١).

ثمّ قال: «وما اشتهر فيه خلاف الأصحاب ذكرتُه، وما ذكر فيه وجه غريب منقاس، ذكرت ندوره وانقياسه، وإنْ انضمَّ إلى ندوره ضعف القياس، نبّهتُ عليه؛ بأن أذكر الصواب قائلاً: «المذهب كذا»[١].

ثمّ قال: «وإن جرت مسألة لم يبلغني فيها مذهب الأئمة، خرّجتها على القواعد، وذكرت مسالك الاحتمال فيها، على مبلغ علمي وفهمي»[٢].

فمن خلال هذه المقدمة يمكن إجمال منهج إمام الحرمين في كتابه في هذه النقاط:

- تهذيب المذهب وتحريره.
- تقرير القواعد والضوابط.
- بيان مآخذ الفروع وترتيبها.
- حل ما يطرح من مشكلات في بعض المسائل، وبيانها.
- التنبيه على المسائل الصعبة.
- ذكر خلاف الأصحاب والوجوه المعتمدة في المذهب.
- التنبيه على الوجوه الغريبة والضعيفة في المذهب.
- المسائل التي لا يوجد فيها حكماً لأئمة المذهب يخرّجها على قواعد المذهب.

هذه هي أهم المعالم والملامح لمنهج إمام الحرمين في كتابه، وبيّن محقّق الكتاب ملامح أخرى في ضوء ما استخرجه من نصوص الكتاب، بشيء من التفصيل والتمثيل، فأجاد وأفاد، نذكرها هنا باختصار[٣]:

أوّلاً: بصر وبصيرة بروح الشرع، ومقاصد الشريعة:

ونلحظ هذا المنهج كثيراً في الكتاب، من ذلك عندما عرض لأركان خطبة الجمعة، وبخاصة ركن (الوصية بالتقوى)، فيقول: «إذا قال الخطيب: «أطيعوا الله واجتنبوا معاصيه»، فهذا القدر لو فرض الاقتصار عليه، فالذي يؤخذ من قول الأئمة أنّه كافٍ؛ فإنّه ينطلق عليه اسم الوصية بالتقوى والخير»[٤].

---

(١) انظر: نهاية المطلب (٤/١).

(٢) انظر: نهاية المطلب (٤/١).

(٣) انظر: المقدمات على نهاية المطلب ص (٢٥٠_٢٧٩).

(٤) انظر: نهاية المطلب (٢/٥٤٠_٥٤١).

ثمّ يتبع ذلك قائلاً: «ولكني ما أرى هذا القدر من أبواب المواعظ التي تنبه الغافلين، وتستعطف القلوب الأبية العصية إلى مسالك البر والتقوى...؛ فلابدّ من فصل مجموع فيه هزٌّ واستحثاثٌ»(١).

فهو ينظر إلى أقوال الأئمة وطرقهم، وإلى النصوص والأدلة، فيرى هذا القدر من الوعظ محققاً للأركان، مسقطاً للفرض، ولكنّه لا يرضى ذلك، ويخالف الأئمة؛ فإنّه وإن كان كافياً من حيث ينطلق عليه الاسم، ويحقق الشرط، إلاّ أنّه لا يحقق المعنى المطلوب، ومقصدَ الشرع من الخطبة.

ثمّ يستطرد بذكر الأدلة المدعمة لرأيه، وهكذا(٢).

ثانياً: تحري الدقة والتثبت في النقل عن الأئمة:

حينما ينقل إمام الحرمين الوجوه والأقوال عن الأصحاب الأعلام الذين يؤخذ عنهم المذهب لا يستسلم لكل ما يُروى ويُنقل، فيبحث ويتقصى، فإذا لاح الخلل فيما ينقل يأخذ في نقده.

من ذلك في مسألة من مسائل القراض _لا نطيل بذكرها ــ يقول: «وحكى القاضي عن العراقيين طريقة أخرى، لم أطّلع عليها من مسالكهم، على [طول](٣) بحثي عنها»(٤).

ثمّ عندما وجد المنقول غير صحيح رجّح الخطأ في النقل فقال: «ولا شكّ أنّ ما حكاه غلط»(٥).

فنلحظ أنّ شدّة تتبع كلام المتقدمين بالبحث والتحقيق كان صفة لازمة لإمام الحرمين.

ثالثاً: الاهتمام بوضع القواعد والضوابط:

اهتمّ إمام الحرمين في كتابه بوضع القواعد والضوابط اهتماماً بالغاً، وهو ما صرح به في خطبة الكتاب، حتى قال: «يحوي تقرير القواعد، وتحرير الضوابط والمعاقد»(٦). ثمّ ردّده على طول الكتاب بأكثر من عبارة، ووضّحه بأكثر من أسلوب، وهذه بعض النماذج:

---

(١) انظر: المرجع نفسه.

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) كلمة (طول) ذكرت في مقدمات على نهاية المطلب، ولا توجد في أصل الكتاب من مباحث القراض، ولا أدري هل سقطت أثناء الطباعة، أو هكذا الأصل. والله أعلم.

(٤) انظر: نهاية المطلب (٤٧٥/٧).

(٥) انظر: المرجع نفسه.

(٦) انظر: المرجع نفسه (٣/١).

ـ ما قاله في فصل شرط التيمم تقديم طلب الماء: «ومما أحرص عليه جهدي أن أضبط مواضع الانتشار، وأوضح مقام الاستبهام، على مبلغ الإمكان»(١).

ـ وفي باب الاستطابة عندما يتكلم عن ضرورة رعاية العدد في أحجار الاستجمار، يعتذر عن الإطالة في الحديث عن ذلك قائلاً: «وإن أطلت الكلام في هذا، فليحتمل»(٢)، معلِّلاً هذه الإطالة بقوله: «فإنّ غرضي الأظهر في وضع هذا الكتاب التنبيه على قواعد الأحكام ومثارتها؛ فإنّ صور الأحكام والمسائل فيها غير معدومة في المصنفات، فهذا أصل الباب، ومنه تتشعب المسائل»(٣).

رابعاً: الالتزام بترتيب مختصر المزني:

ذكرت في التعريف بالكتاب أنّ «نهاية المطلب» هو شرح «لمختصر المزني»، وبناء عليه فقد اختار إمام الحرمين في كتابه هذا أن يلتزمالجريان على ترتيب هذا «المختصر»، وأكّد ذلك في خطبة كتابه قائلاً: «وسأجري على أبواب المختصر ومسائله جهدي»(٤).

وإن كان في بعض المواضع صرّح بعدم رضاه بهذا الترتيب الذي التزمه، لكنّه اتّبعه تيمُّناً بترتيب المزني في مختصره، وقد صرّح بذلك قائلاً: «ذكر المزني أحكام جناية المكاتب، وأحكام الجناية عليه في أبواب، ولو نظم جميعها في تقسيم، لكان أضبط، ولكنّا نتيمّن بالجريان على مراسمه»(٥).

ومع إعلانه التزامه بترتيب المختصر، وتيمُّنه باتّباعه، فقد يخرج على هذا الترتيب أحياناً، مثال ذلك في كتاب البيوع، عند شرح مباحث: الخراج بالضمان من مختصر المزني، ذكر العيوب التي تكون في البيوع وغيرها، وهي خارجة عن الأصل، قال: «قد رأينا أن نأتي في هذا الباب بفضول العيب متوالية، ولا نلتزم ترتيب السواد»(٦).

خامساً: ذكر المذاهب المخالفة وإنصافها:

ذكرنا أنّ إمام الحرمين وضع كتابه «النهاية» لبيان مذهب الشافعي وتحريره، وليس من غرضه ذكر آراء وأقوال المذاهب المخالفة، ومع ذلك عرض إمام الحرمين في بعض

(١) انظر: المرجع نفسه (١/١٨٦).

(٢) انظر: المرجع السابق (١/١١٠).

(٣) انظر: المرجع نفسه (١/١١٠_١١١).

(٤) انظر: المرجع نفسه (١/٤).

(٥) انظر: المرجع نفسه (١٩/٤٦٠).

(٦) انظر: المرجع نفسه (٥/٢٤٦).

المسائل فقه السلف وآراءُهم في المسألة، كما عرض أحياناً بعض آراء المذاهب الأخرى كالحنفية والمالكية.

وفي هذا المضمار نجد إمام الحرمين ــ مع تمذهبه وشافعيته ــ لا يتردّد في نصرة المذهب المخالف حين يرى أنّ الحقّ معه، ففي مسائل كتاب الصداق، بعد أن يورد مذهب محمد بن الحسن، نجده يقول: «وهذا الذي ذكره غير بعيد عن مسلك الفقه»[1] ثم يقول: «وكنا نودّ لو كان هذا مذهباً لبعض الأصحاب»[2].

وفي فصل زكاة الحلي بعد أن أفاض في بيان المذهب، وأنّ الزكاة لا تجب في الحلي عندهم، والمعروف أنّ مذهب أبي حنيفة بخلافه، عقب قائلاً: «ولا يخفى على ناظر في وجه الرأي أنّ الأصح في القياس إيجاب الزكاة في الحلي»[3].

سادساً: معرفة الواقع والإحاطة به:

إنّ من يقرأ كتاب نهاية المطلب يجد إمام الحرمين عندما يتكلم في قضية من القضايا ــ عارفاً بواقع الحياة من حوله، محيطاً بدقائق المسألة التي يتكلّم فيها بصورة تلفت النظر.

مثال على ذلك: إذا قرأ قارئ كلامه عن بيع النخيل المؤبر، ولمن تكون الثمرة، ويرى وصفه للطلع، وحديثه عن ذكوره وإناثه، وشرحه لكيفية التأبير، وتشقيق الطلع أو تشققه، وعادة الذين يعملون بالتأبير وأنهم يؤبرون بعضاً، ويتركون بعضاً، وأنّ الريح تنقل طلع الذكور، فتقوم بالتأبير، وأنّ الطلع لا يخرج كله في وقت واحد، بل يخرج متداركاً بعضه وراء بعض إذا كان نوع النخيل واحداً، أما إذا كان النخيل مختلف الأنواع، فلا يتدارك الطلع، بل يتقدم بعضه، ويتأخر بعضه...إلى آخر ما قال[4].

وقس على ذلك كلامه في قضايا الصناعات: من صباغة، وخياطة، ونحوهما.

ب ـ أسلوبه في الكتاب[5]:

أسلوب إمام الحرمين في مؤلفاته يضعه في الطبقة الأولى من البلغاء والأدباء، فهو ذو باع طويل في اللغة والمفردات والتراكيب، وله أسلوب رفيع في التأليف والكتابة، وصفه تلميذه عبد الغافر الفارسي فقال: «أخذ من العربية وما يتعلق بها أوفر حظ ونصيب، فزاد فيها على

---

(١) انظر: المرجع السابق (١٣/١٤٦).

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) انظر: المرجع السابق (٣/٢٨٩).

(٤) انظر: المرجع السابق (٥/١١٢).

(٥) انظر: المقدمات على نهاية المطلب ص٢٨٠.

كل أديب، ورزق من التوسع في العبارة وعلوّها ما لم يعهد من غيره، حتى أنسى ذكرَ سحبان، وفاق فيها الأقران، وحمل القرآن، فأعجز الفصحاء اللُّد، وجاوز الوصف والحد»[1].

أما أسلوب الإمام في «نهاية المطلب» فوصفه محقِّقه الأستاذ الدكتور عبد العظيم الديب بقوله: «نجد الأسلوب الرشيق الأنيق، والألفاظ الدقيقة الواضحة، والكلام الجزل الفصيح، فهو بحق أسلوب علمي متأدب، فمع أنّ لغة الفقه، ومصطلحاته تحتاج إلى الدّقة والصرامة، ومع أنّ لغة العلم تتجرد من العاطفة والمجاز، مع كل هذا، والتزام الإمام به، إلاّ أنّك تلمح سمات الجمال والطلاوة في أسلوبه، تقرأ كتابه فتجد ذلك واضحاً ملموساً، لا يحتاج إلى استدلال». ثم ذكر المحقّق بعض الأمثلة والشواهد تدلّ على جزالة وفخامة وطلاوة أسلوب إمام الحرمين.

فمن ذلك قوله في المقدّمة، واصفاً لكتابه: «مشتمل على حلّ المشكلات، وإبانة المعضلات، والتنبيه على المعاصات، والمعوصات»[2].

ومنه قوله: «وقد أتيت على هذه الأبواب فقهاً وحساباً، في كتاب الوصايا، ولم أغادر فيها مزيداً لمتنفس، ومهدت الأصول، ونظمت المسائل، وعند الصباح يحمد القوم السُّــرى»[3].

والأمثلة على ذلك كثيرة، وما من فقرة في الكتاب إلاّ وهي صالحة للتمثيل والاستشهاد.

جـ- مصطلحات الكتاب:

وردت بعض الألفاظ، والمصطلحات، وأسماء كتب، ورجال في نهاية المطلب، منها ما هو عام وموجود في كتب المذهب[4]، ومنها ما خاص بإمام الحرمين[5]، وسوف نوردها، ونبين معناها:

- **القديم:** هو ما قاله الإمام الشافعي قبل انتقاله إلى مصر، سواء قاله في العراق أم في الحجاز، وسواء رجع عنه الشافعي أم لا، وعند التعبير عن القول بالقديم فيدل على وجود

---

(١) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٧٤/٥).

(٢) انظر: نهاية المطلب (٣/١).

(٣) انظر: نهاية المطلب (٤٦٣/١٩).

(٤) انظرها في:المجموع للنووي (٦٦/١)، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج (١٢/١) وما بعدها، نهاية المحتاج (٤٨/١) وما بعدها، شرح المحلي مع قليوبي وعميرة (١٣/١) وما بعدها، المذهب عند الشافعية، بحث للدكتور: محمد إبراهيم علي، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، العدد الثاني ص ٢٥ وما بعدها، الغزالي الفقيه وكتابه الوجيز، بحث للدكتور: محمد الزحيلي، مجلة التراث العربي الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد ٢٢، المقدمات على نهاية المطلب ص١٦٢ وما بعدها.

(٥) انظرها في: المقدمات على نهاية المطلب ص١٦٢ وما بعدها.

قول آخر يقابله في الجديد، والجديد هو الراجح، إلا نحو عشرين مسألة أو أكثر قالوا: يفتى فيها بالقديم، وقد يختلفون في كثير منها.

- **الجديد:** هو القول الذي قاله الإمام الشافعي في مصر تصنيفاً أو إفتاء، وعند التعبير بالجديد يفهم وجود قول قديم، والجديد هو الصحيح الراجح، وعليه العمل والفتوى، وهذا الاستعمال متفق عليه في كتب الفقه الشافعي، وعليه مشى إمام الحرمين.
- **القول:** هو الرأي الاجتهادي للإمام الشافعي نفسه، ويعبر عن رأيه بالقول، تمييزاً عن «الوجه» للأصحاب، وهذا اصطلاح متفق عليه في كتب الفقه الشافعي، وسار عليه إمام الحرمين.
- **الوجه أو الوجهان، أو الأوجه:** هو الرأي الاجتهادي لأصحاب الإمام الشافعي، وهم المنتسبون إليه في أصول المذهب عامة، ويقومون بالاجتهاد أو تخريج الوجوه على القواعد الأصولية التي رسمها الإمام، وهذا المصطلح متفق عليه كذلك في كتب الفقه الشافعي، وقد استعمله إمام الحرمين.
- **السواد:** يعني به إمام الحرمين مختصر المزني، وهذا المصطلح خاص بإمام الحرمين.
- **القاضي:** حيث يطلق فالمراد به شيخه القاضي حسين بن محمد المرورّوزي، وهو كذلك في كتب المذهب.
- **صاحب التلخيص:** وهو أبو العباس أحمد بن أحمد، القاص، الطبري، توفي سنة ٣٣٥هـ.
- **صاحب التقريب:** هو الإمام أبو الحسن القاسم بن محمد القفال الشاشي، توفي في حدود سنة ٣٩٩هـ.
- **بعض المصنِّفين:** يعني به إمام الحرمين شيخه: أبا القاسم الفوراني، صاحب الإبانة.
- **بعض التصانيف:** ويقصد بها مصنفات الفوراني السابق ذكره، وأشهرها الإبانة.
- **شيخي:** يريد به والده الشيخ أبا محمد الجويني.
- **الشيخ:** إذا أطلقه إمام الحرمين، فهو الشيخ أبو علي السِّنجي.
- **الشيخ أبو بكر:** ويقصد به أبا بكر الصيدلاني، المتوفى سنة ٤٢٧هـ.
- **المحاملي:** هذا اللقب أو النسبة حمله نحو ستة من أعلام الفقه الشافعي، والذي يعنيه إمام الحرمين هنا هو: أبو الحسن أحمد بن محمد بن القاسم، ويعرف بابن المحاملي، المتوفى سنة ٤١٥هـ.

- **المحقِّقون:** يستخدم إمام الحرمين هذا اللفظ كثيراً، وذكر محقِّق الكتاب د/ عبد العظيم الديب: أنّ بالتتبع والملاحظة ظهر أنّ المحققين عنده هم: صاحب التقريب، والقفال الصغير (ت:٤١٧هـ)، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، والشيخ أبو بكر الصيدلاني، والشيخ أبو علي السِّنجي، ووالده، والقاضي حسين.
- **أثبات النقلة:** يعني بهم: الشيخ أبا بكر الصيدلاني، والشيخ أبا علي السِّنجي، ووالده، والقاضي حسين.
- **الأئمة المعتبرون في المذهب:** وهم أثبات النقلة السابقون، بالإضافة للإمام الحليمي: أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد، صاحب كتاب المنهاج في شعب الإيمان. المتوفى سنة ٤٠٣هـ.

٦ـ أهمية كتاب نهاية المطلب و مكانته(١):

احتل كتاب «**نهاية المطلب**» لإمام الحرمين مكانة عالية في تاريخ الفقه الإسلامي عامّة، ولفقهاء الشافعية خاصّة.

يقول تلميذه عبد الغافر الفارسي: «أتى فيه من البحث والتقرير، والسبك والتنقير، والتدقيق والتحقيق، بما شفى الغليل، وأوضح السبيل، ونبّه على قدره ومحله في علم الشريعة ... فما صنف في الإسلام قبله مثله»(٢).

ويقول ابن السبكي: «النهاية في الفقه لم يصنف في المذهب مثلها فيما أجزم به»(٣).

ويقول ابن حجر الهيتمي: «النهاية هي من أجل أو أجل كتب المذهب»(٤).

ويقول ابن حجر الهيتمي كذلك: «استفاض بين الأصحاب وأئمّة المذهب قولهم: منذ صنّف الإمام (نهاية المطلب) لم يشتغل النّاس إلاّ بكلام الإمام»(٥).

فكان أخذ أئمة الشافعية من «نهاية المطلب»، فمنه يستمدّون فقههم، وعليه المعوّل، وبيان ذلك: أنّ تحرير المذهب الشافعي انتهى إلى **الإمامين: الرافعي**، أبي القاسم عبد الكريم بن

(١) انظر: المقدمات على نهاية المطلب ص٢٢٤_٢٤٤.
(٢) انظر: تبيين الكذب المفتري فيما نسب للإمام أبي الحسن الشعري لابن عساكر ص٢٨١.
(٣) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٧١/٥).
(٤) انظر: فتاوى ابن حجر الهيتمي (١٨٥/٤).
(٥) انظر: المقدمات على نهاية المطلب .

محمد بن الفضل القزويني، المتوفى سنة ٦٢٣هـ[١]، و**الإمام النووي**، محي الدين، أبي زكريا، يحيى بن شرف، المتوفى سنة ٦٧٦هـ[٢]. فإليهما يرجع الفضل في تحرير المذهب وتنقيحه، وهما العمدة في معرفة ما هو من المذهب، وتمييز مما ليس منه، فحيث قيل: «**الشيخان**» فهما الرافعي والنووي، وإليهما ينتهي الاجتهاد، فالراجح ما رجّحاه، والـمُفْتِـيُّ به ما اعتمداه.

وإذا نظرنا إلى علمهما نجده ـ في جملته ـ يرجع إلى كلام إمام الحرمين، أي إلى كتابه «**نهاية المطلب**».

وبيان ذلك: أنّ فقه إمام الحرمين في «**نهاية المطلب**» حازه تلميذه الغزالي في كتابه «**البسيط**»[٣]، ثمّ اختصره إلى «**الوسيط**»[٤]، ثمّ اختصر الوسيط إلى كتابه «**الوجيز**»[٥]، واشتغل الإمام الرافعي بالوجيز، فشرحه بشرح مطوّل سماه «**العزيز**» واشتهر بـ«**الشرح الكبير**»[٦]، كما اختصر الوجيز في مختصر سمّاه «**المحرّر**»[٧].

ثمّ جاء الإمام النووي فاختصر الشرح الكبير في كتابه «**روضة الطالبين**»[٨]، كما اختصر المحرّر إلى «**المنهاج**»[٩].

وبعد الإمامين الرافعي والنووي بدأ طور الاستقرار في المذهب، وكان فقههما ممثّلاً في «**روضة الطالبين**» و«المنهاج» هو المعتمد، وعليه المدار، فتتابع رجال المذهب على «الروضة» و«المنهاج» شرحاً، واختصاراً، ونظماً، وتحشية، ومضى على ذلك قروناً، حتى استقرّ المذهب عند شيخي المتأخرين: ابن حجر الهيتمي (٩٧٤هـ)[١٠]، والرملي

---

(١) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى (٢٨١/٨)، الأعلام (٥٥/٤).

(٢) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى (٣٩٥/٨)، الأعلام (١٤٩/٨).

(٣) لا يزال مخطوطاً.

(٤) طبع بتحقيق: أحمد محمد إبراهيم، ومحمد تامر، دار السلام، مصر، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧م.

(٥) طبع بدار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت -لبنان، ١٩٧٩م.

(٦) طبع بتحقيق: علي معوض، وعادل أحمد عبد الجواد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:١، سنة ١٩٩٧م.

(٧) لا يزال مخطوطاً.

(٨) طبع بالمكتب الإسلامي، بيروت، وبدار الكتب العلمية، بيروت، بتحقيق: علي معوض، وعادل أحمد عبد الجواد،ط:١، سنة ١٩٩٧م.

(٩) مطبوع متداول منه: طبعة دار المعرفة بيروت.

(١٠) انظر ترجمته في: الكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة، لنجم الدين الغزي، تحقيق: جبرائيل جبور (١١١/٣)، الأعلام (٢٣٤/١).

(١٠٠٤هـ)[١]، الأول في: **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**[٢]، والثاني في: **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**[٣].

فنلحظ في هذا التسلسل أن المذهب مبني على نهاية المطلب كما بيّنا، ويصدق قول ابن حجر السابق ذكره: «استفاض بين الأصحاب وأئمّة المذهب قولهم: منذ صنّف الإمام (**نهاية المطلب**) لم يشتغل النّاس إلاّ بكلام الإمام».

ـ ونظراً إلى هذه المكانة فما كان يطلق في كتب الفقه الشافعي لفظ «**الإمام**» إلا عليه، فصار هذا اللقب علماً على إمام الحرمين، وإطلاق هذا اللقب عليه من الشيوع بحيث لا يحتاج إلى إثبات وتدليل[٤].

ـ بالإضافة إلى هذه المكانة، تظهر لنا **أهمية** أخرى لكتاب «**نهاية المطلب**»: ذلك أنّه حفظ لنا نصوصاً لأئمّة كبار، لم تصل إلينا مؤلفاتهم للآن، وتعتبر في عداد المفقود الذي ضاع من تراث أمتنا، مثل مؤلفات ابن سريج، وابن الحدّاد، وأبي علي السنجي، والقفال، وصاحب التقريب (أبي العباس القاص) وغيرهم، فاحتفظت لنا «**نهاية المطلب**» بكثير من هذه النصوص، بل أهمها، أعني ما هو موضع المناقشة والاستشهاد، أو المخالفة والردّ من أقوال الأئمّة والأعلام.

٧ ـ مختصرات نهاية المطلب، وشروح هذه المختصرات:

اهتم العلماء بنهاية المطلب اهتماماً زائداً فتناولوه بالاختصار، واستفادوا منه في الشرح والتعليق في مؤلفاتهم الفقهية.

ـ وأول من اختصره مؤلّفه إمام الحرمين، قال ابن السبكي: «اختصرها بنفسه (أي إمام الحرمين)، وهو عزيز الوقوع من محاسن كتبه، قال هو نفسه فيه: إنه يقع في الحجم من النهاية أقل من النصف، وفي المعنى أكثر من الضعف»[٥].

ـ واختصره: أبو سعد: عبد الله بن محمد اليمني، المعروف: بابن أبي عصرون المتوفى: سنة ٥٨٥ ، وسماه: (**صفوة المذهب من نهاية المطلب**) وهو: سبعة مجلدات[٦].

---

(١) انظر ترجمته في: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، للشوكاني (١٠٢/٢)، الأعلام (٧/٦).

(٢) طبع طبعة مصوّرة عن الطبعة الميمنية بالقاهرة ١٣١٥هـ، (ومعها حاشيتا الشرواني، وابن قاسم العبادي).

(٣) طبع بدار الفكر، بيروت، سنة ١٩٨٤م، (ومعه حاشيتا الشبراملسي، والمغربي).

(٤) انظر: المقدمات على نهاية المطلب ص٢٣٥_٢٤٠.

(٥) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٧١/٥).

(٦) انظر: كشف الظنون (١٩٩٠/٢).

ـ واختصره ـكما سبق ـ تلميذه الغزالي في كتابه «**البسيط**»، ثمّ اختصره إلى «**الوسيط**»، ثمّ اختصر الوسيط إلى كتابه «**الوجيز**»، واشتغل الإمام الرافعي بالوجيز، فشرحه بشرح مطوّل سماه «**العزيز**» واشتهر بـ«**الشرح الكبير**»، كما اختصر الوجيز في مختصر سمّاه «**المحرّر**».

ثمّ جاء الإمام النووي فاختصر الشرح الكبير في كتابه «**روضة الطالبين**»، كما اختصر المحرّر إلى «**المنهاج**». وقد سبق بيان ذلك في مبحث: مكانة الكتاب وأهميته[1].

ـ واختصره: العز بن عبد السلام المتوفى سنة ٦٦٠هـ، وسمّاه: **الغاية في اختصار النهاية**[2].

ـ واستخرج الأرغياني (محمد بن عبد الله أبو نصر الشافعي المتوفى سنة ٥٢٨) من نهاية المطلب الفتاوى، والمسمّاة **بالفتاوى المستخرجة من نهاية المطلب**، وتعرف أيضاً **بفتاوى النهاية**[3].

(١) انظر في أهمية كتاب الوجيز واهتمام العلماء به من شرح، وتعليق، واختصار، ونظم، وما ورد في غريبه وأحاديثه: مقالة الأستاذ الدكتور محمد الزحيلي: الغزالي الفقيه وكتابه الوجيز، نشر مجلة التراث العربي، الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد ٢٢.

(٢) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٢٤٨/٨).

(٣) انظر: هدية العارفين بأسماء المؤلفين (ذيل كشف الظنون)، لإسماعيل باشا البغدادي (٨٧/٦).

الخاتمة:

ويظهر من العرض السابق في هذا البحث عن «إمام الحرمين، وكتابه نهاية المطلب» ما يلي:

أولاً: أن **إمام الحرمين** من كبار الأعلام الفقهاء، وأحد البناة في الفقه، وأنّه مجتهد في المذهب، ولا غرو أن لقب «**بالإمام**»، وسيبقى إمام الحرمين علماً بارزاً، وأثراً خالداً، ما دام الناس ينهلون من علمه، ويعتمدون على كتبه وآثاره.

ثانياً: إنّ كتاب «**نهاية المطلب**» يعتبر بحق موسوعة فقهية ، فقد جمع فيه إمام الحرمين ، أقوال أئمة المذهب، ورجّح، وصحّح، فهو من أهم كتب الفقه في المذهب الشافعي، ويمتاز بالأسلوب الناصع، والمنهج الواضح، والعبارة المشرقة، ويمثل حلقة مهمة من سلسلة كتب الفقه الأساسية للمذهب الشافعي، فعليه بنيت كتب المذهب، ويمثل معلماً بارزاً في تاريخ التشريع الإسلامي، وسيظل «نهاية المطلب» واسطة العقد في كتب الفقه عامة، والمذهب الشافعي خاصة، بالرجوع إليه أولاً، والاعتماد على مختصراته، وخاصة كتاب الوجيز للغزالي، وما توالى عليه من أعمال: من شروح، وتعليقات، واختصارات، ونظم، وشرح لغريبه، وتخريج لأحاديثه.

ـ وفي الختام: **نتقدّم** بالشكر لمحقّق الكتاب الأستاذ الدكتور عبد **العظيم محمود الديب**، على ما قام به من خدمة هذا الكتاب: تحقيقاً، وضبطاً، وتعليقاً. ولدار **المنهاج** التي عوّدتنا على طباعة الكتب التي لم تنشر من قبل، وطبع المنشور الذي اعتراه الخلل.

ونسأل الله تعالى أن يوفقنا لما يحبه ويرضاه، وأن يعلمنا ما ينفعنا، وأن ينفعنا بما علمنا، ويزدنا علماً، والحمد لله رب العالمين.

فهرس المصادر والمراجع

١. الأعلام، لخير الدين الزركلي، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة: الرابعة عشر، سنة: ١٩٩٢م.

٢. البداية والنهاية، لابن كثير، بيروت، مكتبة المعارف، دون تاريخ النشر.

٣. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، لمحمد بن علي الشوكاني، بيروت، دار المعرفة، دون تاريخ النشر.

٤. تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري،لعلي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي، بيروت،دار الكتاب العربي الطبعة: الثالثة، سنة: ١٩٩٤م.

٥. تهذيب الأسماء واللغات، لمحي الدين بن شرف النووي، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، بيروت، دار الفكر، الطبعة: الأولى، سنة: ١٩٩٦م.

٦. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تأليف الحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق: مراقبة / محمد عبد المعيد ضان، حيدر أباد/ الهند، نشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية الطبعة: الثانية، سنة: ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

٧. سير أعلام النبلاء، للحافظ الذهبي، تحقيق: مجموعة أساتذة، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة: التاسعة، سنة: ١٩٩٣م.

٨. شرح المحلي على منهاج الطالبين، مع حاشيتي قليوبي وعميرة، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، بيروت، دار الفكر،الطبعة: الأولى، سنة: ١٩٩٨م.

٩. طبقات الشافعية، لأبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان، بيروت، عالم الكتب الطبعة: الأولى، سنة: ١٩٨٧م.

١٠.طبقات الشافعية الكبرى، لابن السبكي، تحقيق: د محمود الطناحي، ود عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة، دار هجر، الطبعة: الأولى، سنة: ١٩٩٢م.

١١.الفتاوى الكبرى الفقهية، لابن حجر الهيتمي، بيروت، دار الفكر، سنة: ١٩٨٣م.

١٢.كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لمصطفى القسطنطيني، المعروف بحاجي خليفة، بيروت، دار الفكر، سنة: ١٩٩٢م.

١٣.الكواكب السائرة في أعيان المئة العاشرة، لنجم الدين الغزي، تحقيق جبرائيل جبور، بيروت، دار الآفاق الجديدة، الطبعة: الثانية، سنة: ١٩٧٩م.

١٤.مجلة التراث العربي، الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد ٢٢.

١٥.مجلة جامعة الملك عبد العزيز جدة، العدد الثاني، ١٣٩٨هـ – ١٩٧٨م.

١٦.المجموع شرح المهذب، للنووي (محي الدين بن شرف)، بيروت، دار الفكر، سنة: ١٩٩٧م.

١٧.معجم البلدان، لياقوت بن عبد الله الحموي، بيروت، دار الفكر، دون تاريخ النشر.

١٨.مغني المحتاج، الشيخ محمد الشربيني الخطيب، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، سنة: ١٩٥٨م.

١٩.المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لعبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، بيروت، دار صادر، الطبعة: الأولى، سنة: ١٣٥٨ هـ.

٢٠. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين الرملي، بيروت، دار الفكر، سنة ١٩٩٥م.

٢١. نهاية المطلب في دراية المذهب، لإمام الحرمين، تحقيق: الأستاذ الدكتور عبد العظيم محمود الدِّيب، جدّة، دار المنهاج، الطبعة الأولى، سنة: ٢٠٠٧م.

٢٢. هدية العارفين بأسماء المؤلفين (ذيل كشف الظنون)، لإسماعيل باشا البغدادي، بيروت، دار الفكر، سنة: ١٩٩٢م.

٢٣.الوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت، دار إحياء التراث سنة: ٢٠٠٠م.

٢٤.وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلِّكان، تحقيق: د: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، دون تاريخ النشر.

عين زبيدة
عمل إنساني نبيل
قامت به امرأة من أجل المحتاجين وأبناء السبيل

نزار نجّار

كيف بدأت الفكرة؟

هذا عمل إنساني نبيل قامت به امرأة عربية شريفة هي السيدة زبيدة[١] بنت جعفر بن عبد الله بن أبي جعفر المنصور زوجة هارون الرشيد، عندما وجدت هدفها عظيماً، وهو وقف المياه لفائدة المسافرين والحجاج الفقراء، فقد أخذ هذا الوقف كل اهتمامها، في عصر امتاز بقوة الحضارة العربية الإسلامية ونضجها، وفي مرحلة تاريخية مزدهرة بالمعرفة والثقافة، وقد كنا إذ ذاك نحمل مشكاة التقدم والحضارة، ونتربع على رابية المجد وقمة الشرف.

إن درب زبيدة بالغ الأهمية ليس بوصفه أثراً قيماً فحسب، بل كعلم، وفق معمار هندسي يكشف عن براعة الأساليب المستخدمة في نقل المياه وتوزيعها..

ولا شك أن درب زبيدة يحكي الدور الذي قام به الصحابة رضي الله عنهم في ميدان وقف المياه لتوفيرها بوساطة حفر الآبار والقنوات ورصدها للمحتاجين وأبناء السبيل..

إن عمل زبيدة لإجراء هذه المياه ووقفها في سبيل الله، يعدّ عملاً عظيماً جداً، استنطق الألسن بالترحم عليها كلما روى حاج ظمأه، ونقع غلّته أو أسبغ وضوءه..

---

(١) لقبّها جدّها أبو جعفر المنصور زبيدة لبضاضتها ونضارتها. وذكر الطبري في تاريخه أنّ هارون الرشيد أعرس بها في سنة خمس وستين ومائة وكانت وفاتها سنة ست عشرة ومئتين في جمادى الأولى.

ويحدّثنا التاريخ أن السيدة زبيدة أنفقت على هذه العين مليون دينار، وأنها لمّا انتهت من العمل، جيء إليها بدفاتر الحسابات لمراجعتها، فأمرت بطيّها، وبإلقاء السجل في نهر دجلة، وقالت: «إنما عملناه، في سبيل الله، فلا فرق بين أن تكون النفقة أكثر أو أقل، ولقد تركنا الحساب ليوم الحساب، فمن بقي عنده شيء من بقية المال، فهو له، ومن بقي له عندنا شيء أعطيناه»[١].

لقد كانت زبيدة زوجة هارون الرشيد مصلحة اجتماعية، يقول المسعودي في كتابه مروج الذهب: «وكان أحسن فعلاً في أيام الرشيد، أم جعفر بنت المنصور لما أحدثته من بناء دور السبيل بمكة، واتخاذ المصانع بها، وما أحدثته من دور للتسبيل بالثغر الشامي وطَرَسُوس، وما أوقفته على ذلك من الوقوف»[٢].

ومن أروع آثارها الخالدة حفرها العين المعروفة بعين المشاش بالحجاز، وقصة ذلك أنها حجّت عام ١٨٦هـ، فأدركت ما يعانيه أهل مكة من المشاق في الحصول على ماء الشرب، فدعت خازن أموالها، وأمرته أن يدعو المهندسين والعمال ليبدؤوا الحفر، وليشق الطريق للماء في كل خفض ورفع، وسهل وجبل، مسافة اثني عشر ميلاً حتى يوصل الماء إلى مكة، وقد ظهر التردد على خازن الأموال لما تصوره من كثرة التكاليف، فأدركت زبيدة سبب تردده، فقالت له بحزم: «اعمل، ولو كلفتك ضربة الفأس ديناراً»[٣]، وعمل العمال وتمّ المشروع وقد بلغت تكاليفه مليوناً وسبعمئة ألف دينار.

***

إن الماء في البلاد الحارة، أحيا وأعذب وأبرد على الأكباد، وأطيب أضعافاً مضاعفة منه في البلاد الباردة، فقد كان أعظم ما يرزق به الإنسان من الصواب والثواب، وما ترتفع به درجته في المبدأ والمآب، هو تفجير الينابيع وإسالة الجداول، وتقريب المشاريع في بلاد مثل الحجاز يقصد إليها الحجاج من الحار والبارد، والرطب واليابس بالألوف وعشرات الألوف ومئات الألوف، بالإضافة إلى الذين فيها من السكان..

عمل زبيدة ومشروعها مشروع عظيم وخطير، كان لها به دور بارز في تحريك الأحداث التاريخية، فتحته لضيوف الرحمن، ولجيران بيت الله، ولقصّاده من جميع بلاد الإسلام، فلقد كانت السيدة زبيدة من بناة الحضارة والمدنية، ومؤسسي الأمجاد والمفاخر، ومن الصالحات اللواتي قمن بأعمال لفائدة الإسلام، والمؤمنات ساهمن بقسط عظيم في تأسيس صرح الحضارة العربية والإسلامية...

(١) تاريخ الطبري ج٤/ ص ٦٣٥٤ وج ٥/ ص ١١ وما بعدها ــ ط بيروت ١٩٩٧.

(٢) مروج الذهب للمسعودي ج٢/ ص ٥١٦ دار الأندلس ــ مكتبة الحياة/ بيروت.

(٣) تاريخ الطبري ج٥/ ص ١٠٥ ــ ١٠٩ ــ دار الكتب العلمية بيروت ١٩٩٧.

من هي السيدة زبيدة؟

يقول ابن خلكان[1]: «أم جعفر زبيدة بنت جعفر بن أبي جعفر المنصور عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب بن هاشم، هي أم الأمين محمد بن هارون الرشيد، فهي أم ملك وزوجة ملك وحفيدة ملك».

قال الشيخ أبو الفرج بن الجوزي[2] في كتاب الألقاب: «إنها لما سقت أهل مكة الماء بعد أن كانت الراوية عندهم بدينار، وأنها أسالت الماء عشرة أميال بخط الجبال، وتحت الصخر حتى غلغلته من الحل إلى الحرم، وعملت عقبة البستان، فقال لها وكيلها: «يلزمك نفقة كثيرة»، فقالت: «اعملها، ولو كانت ضربة فأس بدينار»، وكانت وفاتها سنة ست عشرة ومئتين في جمادى الأولى ببغداد رحمها الله تعالى».

وترجمها خير الدين الزِّرِكْلي[3] فقال: «زبيدة بنت جعفر بن المنصور الهاشمية العباسية، أم جعفر زوجة هارون الرشيد وبنت عمه، من فضليات النساء، وشهيراتهن، وهي أم الأمين العباسي «أمة العزيز» وغلب عليها لقب زبيدة، قيل: كان جدّها المنصور يرقصها في طفولتها، ويقول: «يا زبيدة... أنت زبيدة» فغلب ذلك على اسمها، وإليها تنسب عين زبيدة في مكة المكرمة، تزوج بها هارون الرشيد عام ١٦٥هـ، ولما مات وقتل ابنها الخليفة الأمين، اضطهدها رجال المأمون، فكتبت إليه تشكو حالها، وهي المثقفة، رسالة استعطافية، تقول فيها: «كل ذنب يا أمير المؤمنين، وإن عظم، صغير في جنب عفوك، وكل إساءة، وإن جلّت، يسيرة لدى حلمك، وذلك الذي عوّدك الله، أطال مدتك، وتمم نعمتك، وأدام بك الخير، ودفع عنك الشر والضير، وبعد: فهذه رقعة الولهى التي ترجوك في الحياة لنوائب الدهر، وفي الممات لجميل الذكر، فإن رأيت أن ترحم ضعفي واستكانتي وقلة حيلتي، وأن تصل رحمي، وتحتسب فيما جعلك الله له طالباً وفيه راغباً، فافعل وتذكر من لو كان حياً شفيعي إليك».

***

وعندما قُتل الأمين، دخل عليها بعض خدمها، فقال لها: «ما يجلسك وقد قتل أمير المؤمنين»، فقالت: «ويلك! وما أصنع؟» قال: «تخرجين، وتأخذين بدمه، كما خرجت عائشة تطلب بدم عثمان»، فقالت: «اخسأ، لا أم لك! ما للنساء وطلب الدماء»، ثم أمرت بثيابها، فسوّدت ودعت بدواة فكتبت إلى المأمون القصيدة التالية تشكو له حالها، وما فعله بها طاهر بن الحسين الذي قتل الأمين، ومنها:

---

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان ج١ ص ٢٣٧ ــ ط علي بك جودت القاهرة ١٢٩٩ هـ.

(٢) ابن الجوزي أبو الفرج ٥٠٨ ــ ٥٩٧ هـ.

(٣) خير الدين الزركلي ١٣١٠ ــ ١٣٩٦ هـ صاحب الأعلام.

لخير إمامٍ، قام من خير عنصر ... وأفضل سامٍ فوق أعواد منبر
لوارث علم الأولين وفهمهم ... وللملك المأمون من أم جعفر
كتبت، وعيني مستهل دموعها ... إليك ابن عمي من جفوني ومحجري
وقد مسني ضرٌّ، وذلّ كآبة ... وأرّق عيني يا ابن عمي تفكّري
وهمت لما لاقيت بعد مصابة ... فأمري عظيم منكر جدّ منكر
سأشكو الذي لاقيته بعد فقده ... إليك شكاة المستهام المقهر
وأرجو لما قد مرّ بي مذ فقدته ... فأنت لبثّي خير ربّ مغيّر
أتى طاهر لا طهّر الله طاهراً ... فما طاهر فيما أتى بمطهر
فأخرجني مكشوفة الوجه حاسراً ... وأنهب أموالي وأحرق آدُري
يعز على هارون ما قد لقيته ... وما مرّ بي من ناقص الخلق أعور
وإن كان ما أسدى بأمرٍ أمرته ... صبرتُ، لأمر من قدير مقدر
وإن كان ما قد كان منه تعدّياً ... علي، أمير المؤمنين فغيّر
تذكّر أمير المؤمنين قرابتي ... فديتك من ذي حرمة متذكّر (١)

فلما قرأ المأمون شعرها بكى بكاء شديداً، ثم قال: «اللهم، إن أقول كما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ، لما بلغه قتل عثمان ﷺ، والله ما أمرت وما رضيت، اللهم جلّل قلب طاهر حزناً». ثم أجابها معتذراً: «وصلت رقعتك يا أماه، أحاطك الله، وتولاك بالرعاية، ووقفت عليها، وساءني ـــ شهد الله ـــ جميع ما أوضحت فيها، لكن الأقدار نافذة، والأحكام جارية، والمخلوقون في قبضتها لا يقدرون على دفاعها، والدنيا كلها إلى شتات، وكل حي إلى ممات، وقد أمرت برد جميع ما أخذ لك، ولم تفقدني ممن مضى إلى رحمة الله إلا وجهه وأنا بعد ذلك على أكثر مما تختارين والسلام...» (٢). فعطف عليها، وجعل لها قصراً في دار الخلافة، وأقام لها الوصائف والخدم، وكانت لها ثروة واسعة.

وتحدثنا الروايات أيضاً، أن زبيدة عندما قتل ابنها الخليفة الأمين قالت ترثيه:

رزئته حين باهيت الرجال به ... وقد بنيت به للدهر أساسا

---

(١) وفي رواية تنسب هذه الأبيات لخزيمة بن الحسن على لسان أم جعفر. انظر الطبري المجلد ٥/ ص ١٠٩ ـــ دار الكتب العلمية ـــ بيروت ١٤١٧ ـــ ١٩٩٧.

(٢) تاريخ الطبري المجلد ٥/ ص١٠٩ وما بعدها.

فليس من مات مردوداً لنا أبداً حتى يرد علينا قبله ناسا

ولما دخل المأمون بعد قتل ابنها الأمين، قالت له: «أهنئك بخلافة، قد هنأت نفسي بها عنك قبل أن أراك، ولئن كنت قد فقدت ابناً خليفة، لقد عوضت ابناً خليفة لم ألده، وما خسر من اعتاض مثلك، ولا ثكلت أم ملأت يدها منك، وأنا أسأل الله أجراً على ما أخذ وإمتاعاً بما عوض...»

لقد كانت زبيدة تالية لكتاب الله، ومما يدل على مدى اهتمامها بالقرآن الكريم، أنه كان لها مئة جارية يحفظن القرآن، وكان يسمع لهن في القصر دويّ كدوي النحل، وكان ورد كل واحدة عشر القرآن[1]..

قال ابن تغري بردي في وصفها[2]: «أعظم نساء عصرها ديناً وإصلاحاً، وجمالاً وصيانة ومعروفاً..».

وتوفيت ببغداد عام ٢١٦هـ، وقد خلفت آثاراً عديدة غير العين.

***

آثار زبيدة بين مكة والمدينة

قال ابن جبير الأندلسي في رحلته إلى بلاد العرب في كلامه على طريق مكة، وقد كانت حجته عام ٥٧٩هـ: «وهذه المصانع والبرك والآبار والمنازل التي من بغداد إلى مكة هي من آثار زبيدة ابنة جعفر، انتدبت لذلك مدة حياتها، فأبقت في هذه الطريق مرابع ومنافع تعم وفد الله كل سنة من لدن وفاتها إلى الآن، ولولا آثارها الكريمة في ذلك لما سلكت هذه الطريق»[3].

أين تقع عين زبيدة؟

في الطريق المؤدية إلى جبل عرفة، تقع عين زبيدة التي جمعت كل مصادر المياه المحيطة بمكة، وأوصلتها إلى أم القرى لتوفير المياه للحجاج، ولسكان البلدة المقدسة...

لقد كانت مكة قبل أن تقوم السيدة زبيدة زوجة هارون الرشيد تسقى من بعض الآبار والعيون داخلها، وكانت الآبار كثيراً ما تنضب، وكان معاوية بن أبي سفيان قد أجرى الماء إلى مكة من العيون والآبار في قنوات، وسرعان ما تقوضت، وأصاب الناس جهد شديد، حتى أمرت زبيدة بإجراء عين حنين بوادي نخلة ـ المعروفة الآن بالشرائع ـ بعد أن اشترت الأراضي التي كانت مياه العين ترويها، وأمرت بإجراء عين من وادي نعمان في قناة محفورة إلى عرفة فمزدلفة فالبئر الكبيرة، بئر زبيدة المعروف مكانها بحبس الجن على أربعة كيلومترات من مكة، وطول القناة ٢٨

---

(١) انظر وفيات الأعيان لابن خلكان ج١ ص ٢٣٧، ط علي بك جودت القاهرة ١٢٩٩ هـ.

(٢) انظر النجوم الزاهرة ـ ابن تغري بردي ط دار الكتب المصرية ١٣٤٨ ـ ١٣٧٥ هـ.

(٣) رحلة ابن جبر الأندلسي / ت. د. حسين نصّار ـ ص ١٥٥.

كم، وتتبع عين نعمان من جبل حراء الذي يصل بين عرفة والطائف، وأجريت مياه وادي النعمان حتى بلغت منى، وعندما اشتدت أزمة الماء، لاسيما في عرفة ومنى، أيام الحج، انتدبت زبيدة لهذا الأمر وأسالت العين المسماة باسمها من مسافة نحو أربعين كيلو متراً، وقد قدم كل من الخلفاء والأمراء إضافة إلى الطريق، ولكن أطلق عليها اسم السيدة زبيدة للدور البارز الذي قامت به.. والذي كان هدفها هو تسهيل الحج والسفر على الفقراء الذي كانوا يؤدون فريضة الحج أحياناً، سيراً على الأقدام، ويظهر ذلك من المسافات بين المحطات.

قال ابن رستة (المتوفى سنة ٣٠٠ هـ): «وشرب أهل مكة من القنوات التي حفرتها أم جعفر في خلافة الرشيد، وأجرتها من موضع يقال له «المشاش» في قنوات رصاص»(١).

لقد نبعت فكرة إنشاء عين زبيدة حين شعرت زوج الخليفة العباسي هارون الرشيد أثناء حجها بمدى العنت الذي يعانيه الحجاج والمعتمرون نتيجة شح المياه، فأمرت بإجراء عين وادي النعمان ووفقت لذلك أيما توفيق فوصل الماء زلالاً إلى عرفة ومزدلفة، وأصبح قريباً من منى فيما يعرف ببئر زبيدة، وفي العصر العثماني، عام ٩٧٩هـ، قيّض الله كريمة السلطان سليمان خان السيدة خانم سلطان ــ رحمهما الله ــ لإعمار العين، فوجهت المهندسين والفنيين والبنائين وكانوا قرابة (١٠٠٠) شخص من مختلف الدول الإسلامية لإعمارها، فتم مد القناة من بئر زبيدة إلى الأبطح لتلتقي بمياه عين حنين، أمام مبنى إمارة منطقة مكة المكرمة، ثم إلى المعلاة، ثم إلى الحرم، ثم يتوزع الماء في شبكة حجرية جميلة داخل أحياء مكة المكرمة ليصب في ثلاثة وثلاثين بازاناً (حوضاً) منتشرة في مختلف أحياء مكة المكرمة، وظل هذا المشروع يسقي الحاج والمعتمر والمقيم والمجاور لمدة تربو على ١٢٠٠ عام.

يستغل هذا المشروع المبارك المياه المنحدرة من مسايل أودية وادي نعمان ــ الذي يقع متاخماً مكة المكرمة من جهتها الجنوبية الغربية ــ التي تجد طريقها لتستقر في باطن المكامن الجوفية حيث تتسرب إلى داخل قنوات حجرية أو أنفاق صخرية أو شبه صخرية تنساب بهدوء وطمأنينة لتصل إلى عرفات ومزدلفة ومنى فمكة المكرمة رقراقة عذبة كالزلال، تسقي الحجيج والمعتمرين والمجاورين والمقيمين وقوافلهم ودوابهم، عبر أحواض وبازانات وبرك، وما فاض عن حاجتهم وجهوه إلى مزارعهم، فاستفادوا منه فيما ينبت طعامهم وطعام دوابهم، تتراوح كميات هذه المياه بين عشرين وثلاثين ألف متر مكعب يومياً، بنيت هذه القنوات لتمد المشاعر المقدسة ومكة المكرمة بالمياه على مدار الساعة، نعم قد يقل ماؤها إذا شح المطر، وقد يكثر إذا زاد، فكلما ارتفع منسوب الماء عن منسوب سقف القنوات زاد ضخ العين، وقد بنيت قنوات العين عند مناسيب معينة، بحيث

---

(١) انظر الأعلاق النفيسة ــ ابن رسته، الجزء السابع، وانظر الموسوعة العربية العالمية ج ١١ ــ الطبعة الثانية ــ الرياض ١٤١٩ ــ ١٩٩٩.

يبقى منسوب الماء أعلى أو مقارباً لمناسيب هذه القنوات، فلا تستنزف مياه الوادي مطلقاً، وفي هذا بقاء مياه المخزون الجوفي للوادي، مع تدفق مياه العين في الغالب ليتحقق مبدأ الديمومة، وتلك نقطة فنية هندسية تسمى الآن في علم تخطيط وإدارة موارد المياه بالتنمية المستدامة.

قنوات العين

وتتكون قنوات العين من جزأين رئيسيين، الجزء المُجمع للمياه وهو مبني تحت سطح الأرض ويبدأ من نقطة الأمية، وهي نقطة تجمع مياه جميع روافد وادي نعمان العلوية المعروفة بعذوبتها، والتي من أشهرها وادي عرعر، ووادي رهجان، ووادي الشرا، ووادي مجاريش، ووادي يعرج، ووادي علق، خلال فتحات تسمح للمياه الجوفية بالانسياب إلى داخل القنوات ونقلها بالانحدار الطبيعي إلى أماكن الاستعمال ــ تقليلاً للتكلفة ــ ويبلغ الطول الكلي للقنوات قرابة ٢٦كم.

أما الجزء الثاني فهو الجزء الناقل ومهمته نقل المياه فقط، وقد يكون فوق سطح الأرض مباشرة أو معلقاً فوق جسور عند اختراق القناة لبطون الأودية، أو تحت سطح الأرض، وهو مبني بالحجارة من الأسفل، أما قواعده وجوانبه فهي مكسية بما يمنع تسرب المياه منها، ومسقوف بحجارة ثقيلة يصعب نقلها أو إزالتها وذلك للحفاظ على مياه العين من التلوث، وهذا بعد بيئي مهم حيث يمنع البخر تماماً، أو يمنعه إلى أبعد حد، كما حقق هذا الصنيع بعداً صحياً بتغطية القنوات حتى لا يسهل فتحها فتكون عرضة للعبث والتلوث ــ في الغالب ــ اللهم إلا في أماكن محددة يقوم بفتحها مسؤول إدارة العين عند الحاجة، وتتخلل هذا الجزء من القنوات عبارات تسمح بمرور مياه الأمطار والسيول من بطون الأودية والشعاب، كما بنيت حوائط ساندة لتدعيم هذا الجزء من القنوات المبنية في سفوح الجبال وفي المناطق الضعيفة نوعاً ما، وهذا يؤكد ما توافر لهذا المشروع من الجوانب الهندسية والفنية.

تنحدر القناة باتجاه مكة المكرمة حتى تصل عرفة، ومن هنا سميت عين عرفة لتلتف حول جبل الرحمة من جهاته الشمالية والجنوبية والغربية، وقد مدت منها قنوات فرعية تصب مياهها في خزانات ثم أحواض وبرك، خصص بعضها ليتزود الحجاج منه بالماء لإكمال رحلة الحج، والبعض الآخر للدواب.

كما بني في هذه القنوات الملتفة بجبل الرحمة صنابير حجرية جميلة مع مجار لتجميع مياه الوضوء وصرفها إلى المزارع المجاورة التي كانت موجودة في السابق، ويعد هذا أول استخدام لمياه الوضوء والغسل في سقي المزارع، ثم تظهر القناة قبيل سفح جبل المأزمين على يسار القادم من عرفات، متسلقة الجبال لتظهر شاخصة للعيان، وقد دعمت بحوائط ساندة، وفتحت بها عبارات لتصريف مياه السيول والأمطار، ومن اللافت للأنظار اعتبار كِبَرَ مساحة فتحات عبارات المأزمين، واعتبار عِظم كميات المياه المنصرفة من خلالها، ومن ثم تكون تجرف ما يكون في طريقها،

واعتبار كونها تصب في درب الحجاج الدافعين من عرفة لمزدلفة، وحماية لهم، فقد بني سد لحجز تلك السيول والتحكم في تدفقها لسقي المزارع الواقعة في أسفلها ولا تزال. ولم يغفل المهندسون الطابع الجمالي فبرعوا في تنضيد الحجارة في القنوات المعلقة، وأقاموا الأقواس على أعمدة حجرية جميلة مطعمة بحجارة صغيرة غاية في الجمال والدقة، أخذت بشكل الفسيفساء الجميلة، بألوان تتناسب مع البيئة الصحراوية المحيطة، مما يعطي منظراً خلاباً ممتعاً، حدا بعلماء البيئة إلى ترشيحه كمكان مناسب لعمل منتزه وطني، هذه كلها نقاط فنية هندسية رائعة تدل على رقي علمي في الدراسة والتصميم والتنفيذ آنذاك..

تصل عين زبيدة إلى مشعر مزدلفة حيث يوجد مقر لعين زبيدة مجاورة للمشعر الحرام، لتصب العين في برك وأحواض خصص بعضها لسقيا الحجّاج وبعضها الآخر للدواب..

ثم تنحدر القناة فوق سطح الأرض متجهة إلى منطقة العزيزية المتاخمة لمنى، فوق سلسلة من الجبال لتزويد مشعر منى بالماء وتصب أيضاً في برك عديدة تسقي الظامئ وتزود المتزود بالماء الزلال، وتستمر هذه القنوات متجهة نحو مكة المكرمة، لكنها تعود لتأخذ مسارها مدفونة على أعماق قريبة من سطح الأرض، حتى تصب في بئر عظيمة مطوية بأحجار كبيرة جداً تسمى بئر زبيدة، في منطقة تسمى اليوم بمحبس الجن، إليها ينتهي امتداد عمل قناة عين زبيدة..

تخترق القنوات خرزات، أو ما يسمى في العلم الحديث «غرف تفتيش»، بعضها ظاهر على سطح الأرض، ويسمى بالخرزات الظاهرة، وأخرى مدفونة حدد مكانها دون أن تظهر على سطح الأرض، ولهذا التقسيم ملمح اقتصادي مهم نظراً لارتفاع تكلفة إنشاء الخرزات فلم تبن إلا عند الحاجة، وتستخدم الظاهرة منها في الصيانة الدورية، وهي كافية لذلك النوع من الصيانة، أما النوع الثاني فتستخدم عند الحاجة إلى صيانة كبيرة نتيجة مداهمة سيل ألحق خراباً أو كسراً ببعض القنوات، أو حين تمتلئ بالتراب، حيث تكون هناك حاجة لتنظيف أجزاء كبيرة من القنوات، فتفتح الخرزات المدفونة مؤقتاً ثم تقفل بعد انتهاء عملية التنظيف والصيانة، ويبلغ عدد الخرزات الظاهرة والمدفونة (١٣٢) خرزة.

ومن المفيد الإشارة، إلى أن بعضها قد اقتضى العمل فيه أن تشق له الأنفاق على مسافات طويلة، وأن تنحت له الجبال، وأن تستخدم فيه كل الإمكانات الفنية والبشرية، وأن يدوم السنوات الطوال، وقد أشبع المؤرخون في ذلك إشباعاً، وأوقفونا على سر من أسرار القدر، وعمل من أجل الأعمال، ربما شق مثله في عصرنا عصر الاختراعات والكشوف، والتقدم الباهر في تقنية الصناعات، ولكنها الهمم لا يقف دونها شيء، ولا يصدها عن تنفيذ عزماتها صاد، ولاسيما إذا صفت النية، وخلصت السريرة، وقد أتمت السيدة التركية كريمة السلطان سليمان العثماني ما بدأته السيدة زبيدة، وجددت أعمالها بمحاولة إسالة الماء من عين عرفات إلى مكة عام ٩٦٩هـ، واستخدمت في هذا العمل

الخبراء والمهندسين وأنواع العمال المهرة من الشام ومصر واليمن والآستانة، غير أن العملية صادفت مانعاً صخرياً صلداً طويل المسافة، فكان لا بد من نقر الحجر لمسافة ألفي ذراع، أي ما يوازي كيلو متراً ونصف، وكانت الطريقة الوحيدة التي استخدمت في هذا الجزء في إيقاد النيران حول جزء من الحجر مدة طويلة، ثم نقر هذا الجزء.. وتكرار هذه العملية، وقد دامت حوالي عشر سنوات، إذ وصلت المياه إلى مكة عام ٩٧٩هـ، وكان يوم وصولها يوماً مشهوداً مدت فيه الموائد، وتصدق على الفقراء، واحتفلت الآستانة به احتفالاً كبيراً، إذ كمل إجراؤه على يد السيدة مهرومـاه بنت السلطان سليم إلى حيث يرد الناس اليوم عين زبيدة(١).

***

ويقول أبو الوليد محمد الأزرقي في كتابه أخبار مكة(٢) «كان الناس بعد في شدة من الماء، وكان أهل مكة والحجاج يلقون من ذلك المشقة حتى إن الراوية لتبلغ في الموسم عشرة دراهم وأكثر، أو أقل، فبلغ أم جعفر، فأمرت بحفر بركتها التي بمكة، فأجرت بها عيناً من الحرم، فجرت بماء قليل، لم يكن فيه ري لأهل مكة، وقد عزمت في ذلك عزماً عظيماً، فأمرت جماعة من المهندسين أن يجروا لها عيوناً من الحل ــ أي خارج أرض الحرم، وكان الناس يقولون: «إن ماء الحل لا يدخل الحرم، لأنه يمر على عقاب وجبال، فأرسلت بأموال عظام، ثم رأت من يزن عينها الأولى، فوجدت فيه فساداً، فأنشأت عيناً أخرى إلى جانبها وأبطلت تلك العيون، فعملت عينها هذه بإحكام ما يكون العمل، وعظمت في ذلك رغبتها وحسنت نيتها، فلم تزل تعمل فيها حتى بلغت ثنية خل، فإذا الماء لا يظهر في ذلك الجبل، فأمرت بالجبل فضرب فيه، وأنفقت في ذلك من الأموال ما لم تكن تطيب به نفس كثير من الناس، حتى أجراها الله، وأجرت عيوناً فيها من الحل، منها عين المشاش ــ بين عرفات والطائف ــ واتخذت بركاً تجتمع فيها السيول، إذا جاءت، ثم أجرت لها عيوناً من حنين، واشترت حائط حنين، فصرفت عينه إلى البركة، وجعلت حائطه سداً يجتمع فيه السيل، فصارت لها مكرمة لم تكن لأحد مثلها، وطابت نفسها بالنفقة فيها...»».

ويقول ابن خلكان(٣): «إنها سقت أهل مكة الماء، بعد أن كانت الراوية عندهم بدينار، وأنها أسالت الماء عشرة أميال بخط الجبال، وتحت الصخر، حتى غلغلته من الحل إلى الحرم، وعملت

(١) مقال عن عين زبيدة لـ . د. عمر ابو رزيزة (مجلة أهلاً وسهلاً السعودية) العدد (١) يناير ــ كانون الثاني ٢٠٠٥م وانظر (مرآة الحرمين) لإبراهيم رفعت باشا. الجزء الثاني. مطبعة بولاق ١٩٤٧.

(٢) انظر (أخبار مكة المكرمة شرفها الله تعالى وما جاء فيها من الآثار الشريفة) ــ أبو الوليد الأزرقي (متوفى ٢٥٠ هـ) ط دار الأندلس ــ بيروت ١٩٨٣م.

(٣) وفيات الأعيان ــ ابن خلكان ــ ج١ ــ ط علي بك جودت القاهرة ١٢٩٩ هـ.

عقبة البستان، فقال لها وكيلها يلزمك نفقة كثيرة، فقالـت: «أعملهـا، ولـو كانـت ضـربة فـأس بدينار...»».

وقد شهد الدرب منافسة طريفة بين زوجة هارون الرشيد، وجاريته، فقد ساهمت السيدة خالـصة جارية هارون الرشيد في عمارة الدرب، وأقامت بركاً ومصانع، وحفرت آباراً، وبنت خانات، وفـي البستان بركة سميت بركة الخالصية على بعد ثلاثة أميال منها..

درب زبيدة

أقيم الدرب في العصر العباسي ليصل بين بغداد عاصمة الدولة الإسلامية، والأرض المقدسة.

وقد ذكر الطبري[1] أنه في عصر العباس ١٣٤هـ: «ضرب المنـار مـن الكوفـة إلـى مكـة والأميال».. وتم توفير ما يحتاجه المسافرون في الصحراء، «والمياه على رأس هـذه الاحتياجـات، فحفرت الآبار، وأقيمت البرك والخزانات، وأقيمت الخانات، وفقاً لإقامة وراحة المسافرين، ووضعت العلامات لتهدي المسافرين، وأخيراً تم تأمين الطريق من هجمات القبائل وقطاع الطرق».

وعندما تولى هارون الرشيد الخلافة عام ١٧٠هـ أدى فريضة الحج سبع مرات، وفي كلّ مـرة ينفق الأموال بسخاء على تعمير الطريق، وكان يخرج عاماً لقتال أعدائه، والعام الذي يليه يقضيه في التأمل، ويؤدي خلاله فريضة الحج، وكما روى المقريزي[2]: «انتعش الطريق في عصره، وأقيمـت عليه الخانات، فكان يصحب معه خلال رحلته مائة من العلماء، وفي إحدى المرات، اختار أن يؤدي الفريضة سائراً على أقدامه إلى مكة، وانعكس ازدهار الدولة العباسية في عهـد هـارون الرشـيد وانعكس على درب زبيدة بصفة خاصة فشهد أزهى أيامه»..».

وعندما خلف الأمين والده هارون الرشيد عام ١٩٣هـ انعكست الحرب الأهلية التي نشبت بـين الأمين والمأمون على الدرب، فلم يشهد أي عمارة جديدة.

وقد ولى المعتصم الخلافة، ومن بعده الواثق، وكان الحجاج في عهده يعانون من بعـد الطريـق وشح الزاد والماء، وينقل إلينا الطبري وابن الأثير، كيف كانت كسرة الخبز تساوي درهماً، وشـربة ماء تبلغ ٤٠ درهماً، وكيف مات عدد كبير من الحجاج عطشاً في عام ٢٣٢هـ عندما بلغت الشربة عدة دنانير ذهبية، فأعاد جعفر حفر عشرين بئراً قديمة على الطريق الذي يبدأ من زبالة إلـى لينـة ووضع على الطريق أعلاماً وبنى مواقد..

وفي عام ٢٣٢هـ، بعد المتوكل عادت القبائل تهاجم القوافل على الطريـق، ويقتلـون الرجـال ويسبون النساء، وفي هذه الفترة قامت حركة الزنج، وتبعتها حركة القرامطة، الذين أقـاموا دولـتهم

---

(١) تاريخ الطبري ـ ج٥ ـ ط دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٤١٧ ـ ١٩٩٧.

(٢) تقي الدين أحمد بن علي (المقريزي) ٧٦٦ ـ ٨٤٥ هـ ـ وكتابه: (الذهب المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك).

شرق الجزيرة العربية، وكانت الإحساء عاصمة لها، وهدموا كل ما أقيم على الطريق من خانات ومصانع وعلامات، وأخذت القوافل تسير في مواكب في جماعة الجنود المسلمين، ووصل الحال إلى توقيف الحجاج تماماً، بسبب غياب الأمن، ونقص المياه، وفضل الكثير من الحجاج الانصراف عن هذه الطريق، وتجنب مناطق الاضطراب، وأخذوا يسلكون طريق الشام أو البحر الأحمر، ويروي ابن الأثير أنه في عام ٤٠٦هـ مات ١٤٠٠ من عشرين ألفاً من الحجاج على الطريق عطشاً.

لقد كان فقراء الحجاج لا يطلبون يوم عرفة غير الماء لعزته وكان بعض الأقوياء يستحضره من الأماكن النائية ليبيعه، فيربح فيه الأموال الطائلة.

قال العلامة قطب الدين الحنفي(1): «وكنت يومئذ مراهقاً في خدمة والدي رحمه الله، وفرغ الماء الذي حملنا من مكة، واشتريت قربة صغيرة جداً يحملها الإنسان بإصبعيه بدينار ذهباً»، والفقراء يضجون من العطش، يطلبون من الماء ما يبلون به حلوقهم في ذلك اليوم الشريف، فشرب أهلنا منها، وتصدقوا بباقي القربة على من كان مضطراً إليها من الفقراء، ثم عطشنا جميعاً عقب ذلك، وجاء وقت الوقوف، والناس في شدة الظمأ يلهفون، فأمطرت السماء، وسالت السيول من فضل الله ورحمته، والناس إذ ذاك واقفون تحت جبل الرحمة، فصاروا يشربون من السيل تحت أرجلهم، ويسقون دوابهم، وحصل البكاء الشديد من الحجاج لما رأوا من رحمة الله بهم، وإحسانه إليهم..».

***

وفي عام ١٢٩٥هـ، أنشئت في مكة هيئة عين زبيدة، وكان عملها، وما يزال، تعهد موارد الماء ومساربه، بالإصلاح والبناء، تنفق الهيئة على ذلك من الصندوق خاص بها له أملاك وأوقاف وأحباس، وتأتيه تبرعات وهبات، ودخل عبد العزيز الحجاز، وعين زبيدة التي يستقي منها سكان مكة والحجيج، تسقي الناس من اثني عشر مورداً.. وانصرفت العناية إليها، فضوعفت مواردها.

***

يقول خير الدين الزركلي رحمه الله في كتابه شبه الجزيرة في عهد الملك عبد العزيز: «وغذاها الملك عبد العزيز بعد دخوله الحجاز بالمال، وأمر بزيادة الموارد للجهات»، فزيدت عشرة أضعاف كبيرة متينة البنيان، واستعيض عن مجاريها القديمة ــ في داخل البلدة ــ بأنابيب، وعمم الماء في عرفات، فكثرت المكابس في الشارع العام، والشوارع الفرعية، وفي طريق الحجيج، وتوفر في مزدلفة، واتخذت الأسباب لتوفيره في منى..

---

(1) قطب الدين الحنفي المكي (محمد بن أحمد) متوفى عام ٩٨٨ هـ انظر أعلام الزركلي ج ٦ ط٢ ــ ١٩٥٥ بيروت. وانظر النور السافر عن أخبار القرن العاشر للعيدروس، وهو من أعيان مكة المذكورين وفضلائها المشهور. له شعر ونثر كثير. له كتاب (كنز الأسماء في كشف المعمّى).

وعلى بعد كيلو متر واحد من عرفات يتفرع مجرى عين زبيدة، مجرى صغير يملأ بركة الجاوي، وسعتها ٥٠٠ متر مكعب، وبعد كيلو متر ونصف، يتفرع مجرى الأحواض الذي يسمى بالمحمل الشامي، وسعة هذه الأحواض تقارب بركة الجاوي، وفي أسفل جبل الرحمة، حوض سعته ألف متر مكعب..

وفي منى عند الكيلو متر ٢٥، وضعت آلة بخارية لرفع الماء من مجرى عين زبيدة إلى منى، تملأ خزانات منه سنوياً قبل الحج بشهر، وكان هناك صهاريج يملؤها أصحابها من عين زبيدة مباشرة، وصهاريج يملؤها المطر، وهي لا تستعمل للشرب.

لقد تسبّب التحول في يوم الناس هذا من نظام عين زبيدة إلى نظام الآبار الارتوازية، إلى نسيان وإهمال منشآت العين فتهدم معظمها وأزيل كثير منها واندثر حتى كادت أن تكون أثراً بعد عين، لكن الله تعالى قيض لعين زبيدة على مرّ التاريخ الإسلامي بدءاً من العصر الذهبي حتى وفاة زبيدة نفسها، وحتى يومنا الحالي الموفقين من ولاة أمور المسلمين، من يقوم بإعادة إعمارها كلما لحقها خراب أو داهمها سيل، فما يزال المهتمون ينسقون ويعملون لبعث هذا المشروع من جديد والعناية به ومتابعته ودعمه مع مركز أبحاث المياه بجامعة الملك عبد العزيز بجدة خدمة للحجيج والناس جميعاً.

***

مصادر البحث

ـ الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٠، ١٩٩٢م.

ـ أبحاث المؤتمر الرابع عشر للآثار والتراث الحضاري العربي، الشارقة، ١٩٩٨م.

ـ التراث الجغرافي الإسلامي، محمد محمود محمدين، دار العلوم، ط٣، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع هجري، آدم سيتز، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، ١٩٤٧م.

ـ كتاب المناسك ومعالم الجزيرة، تحقيق حمد الجاسر، الرياض، ١٣٩٦هـ.

ـ الماء في الفكر الإسلامي والأدب العربي، محمد بن عبد العزيز بن عبد الله، وزارة الشؤون الإسلامية، المغرب، ١٩٨٢م.

ـ مرآة الحرمين، إبراهيم رفعت باشا، الجزء الثاني، بولاق، القاهرة، ١٩٤٧م.

ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر، تصنيف علي بن الحسن المسعودي ـ السفر الثالث ـ ط وزارة الثقافة ـ دمشق ١٩٨٩م.

ابن واصل الحموي
مؤرخ الدولة الأيوبية

محمد عدنان قيطاز

تعد الحضارة العربية الإسلامية أرقى حضارة عرفها عالم العصر الوسيط، ومع ذلك فنحن لم نرسم صورتها في الحدق كاملة بعد، لأن جزءاً من تراثنا الحضاري ما يزال مفقوداً أو موءوداً. وفي كل يوم يرصد الباحثون ملمحاً جديداً من جوانبه المتعددة التي تدل على عظمته، وتجعلنا أكثر اعتزازاً بهذا التراث العربي الخالد .

ومن الغبن بمكان أن تظل أسماء عربية موغلة في مجاهل النسيان، وكانت في زمانها شامخة كالجبال، باسقة كالنخيل. ولقد كان ابن واصل الحموي واحداً من هؤلاء العظام الخالدين الذين أثروا المكتبة العربية بآثارهم القيمة، إنه مفخرة من مفاخر حماة الحضارية، عرفه الغرب محاضراً ومناظراً في شتى العلوم العقلية وعرفه الشرق عالماً موسوعياً جمع علوم الدين والدنيا .

ولعل من المفيد قبل الحديث عن ابن واصل الحموي مؤرخ الدولة الأيوبية أن نذكر بعض المصادر التي اعتمدت عليها عند إعداد هذا البحث، ذلك أن قيمة البحث فيما أرى تكتسب وجاهة وقوة من قيمة المصادر التي يرجع إليها كل باحث. فقد اعتمدت على كتابين مطبوعين لابن واصل

الحموي أولهما: مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، وثانيهما: تجريد الأغاني. ويعد كتاب مفرج الكروب أهم أثر تاريخي وصل إلينا عن العهدين، الزنكي والأيوبي، وسوف نفصل القول فيه بعد حين. غير أني أريد أن أشير هنا إلى بعض الفوائد المتعلقة بحياة ابن واصل وحياة أبيه، فقد وجدت في كتابه مفرج الكروب مادة غنية تتحدث عن شيوخه ورحلاته العلمية، وسفاراته إلى خليفة بغداد وإلى إمبراطور الصقليتين، ومثل هذه المادة قد لا نجدها في كتاب سواه. أما كتاب تجريد الأغاني فقد أفدت من ملاحظات الدكتور طه حسين ورفيقه الأبياري اللذين أشرفا على تحقيق الكتاب ومراجعته ودراسته، وهي ملاحظات موحية على إيجازها، كاشفة عن جلالة قدر ابن واصل الحموي وبراعته في الإيجاز غير المخل .

وهناك مصادر أساسية رجعت إليها لمؤلفين... منهم من عاصر ابن واصل، ومنهم من تتلمذ عليه، ومنهم من نقل عنه أذكر منهم: الوافي بالوفيات لصلاح الدين الصفدي، وتاريخ المختصر في أخبار البشر لأبي الفداء صاحب حماة، وتاريخ تتمة المختصر لابن الوردي، وكتاب النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة لأبي المحاسن ابن تغري بردي، وبغية الوعاة لجلال الدين السيوطي.

كما وجدت في الكتب التي أُلفت فيما بعد قدراً مناسباً من المعلومات الإضافية ومعظمها يتعلق بآثار ابن واصل أمثال: كشف الظنون لحاجي خليفة، وهدية العارفين لإسماعيل البغدادي، وكتاب الأعلام للزركلي، ومعجم المؤلفين لرضا كحالة .. أما دائرة معارف البستاني ودائرة المعارف الإسلامية فقد قدمت كلٌ منها بحثاً ضافياً عن ابن واصل وآثاره.

ولكنْ .. كيف كانت حركة التقدم العلمي والأدبي في حماة إبان العهد الأيوبي؟

يمكن القول إن حركة التقدم العلمي والأدبي قد بدأت في حماة إبان عهد المنصور الأول محمد بن تقي الدين عمر، وازدهرت طوال أيامه .. حتى أصبحت حماة في عهده مركزاً من مراكز الثقافة في بلاد الشام. ثم جاء من بعده أبناؤه وأحفاده فنهجوا نهجه، واقتفوا أثره في تكريم العلم والعلماء، وتشجيع أصحاب المواهب من الشعراء والمتأدبين، ولم تشغلهم ساحات الحروب مع الصليبيين أعداء الأمة العربية عن الاهتمام بقضايا العلم والأدب. وقد وجد حملة العلم سنداً في البيت الأيوبي .. يحميهم ويشد أزرهم لمتابعة البحث ومواصلة التقدم الفكري مما أدى إلى ظهور عدد من الأسر العلمية التي بسطت جناحها على بلاد مصر والشام. ولم تنحصر اتجاهاتها الثقافية في دائرة من دوائر العلم أو الأدب، وإنما كانت تضم الشاعر إلى جانب الفقيه، والمؤرخ إلى جانب المحدث، والأصولي إلى جانب النحوي، وربما تجد جماع ذلك كله في أسرة واحدة، ومن أشهر هذه الأسر العلمية: أسرة ابن قرناص، وأسرة ابن جماعة، والأسرة البارزية .

ومن الثابت تاريخياً أن هذه الفترة أعني حكم البيت الأيوبي على حماة قد شهدت بناء عدد من المدارس لنشر العلم إضافة إلى المدارس التي كانت قائمة في العهد الزنكي، وأجريت على هذه

المدارس الأوقاف التي تقوم بشأنها وتفي بحاجاتها من طعام وشراب وكسوة وإقامة. وقد وجد على باب الجامع النوري في حماة نقش مفاده أن أحد الملوك وقف على طلبة العلم خمسة عشر ألف درهم في كل سنة استجلاباً لأدعيتهم، وإعانة لهم على طلب العلم. ولم تكن هذه المدارس حكراً على طبقة دون طبقة، أو وقفاً على أبناء المدينة دون سواهم، بل كانت تضم إلى صدرها كل من قصدها عالماً أو متعلماً .. وكثيراً ما كان حكام المدينة وهم طبقة مستنيرة يحرصون على استماع الدروس التي يلقيها العلماء الوافدون، وربما دعوهم إلى مجالستهم في قصر المزة بقلعة حماة فيجدون في رحابهم ضروباً من التقدير والإحسان، وهذا ما دفع الكثير إلى نزول حماة .. والتلقي عن علمائها طمعاً بالإجازة أو التدريس.. وقد تثار في تلك المجالس بعض المسائل العلمية فيعمد حكام المدينة إلى مناقشتهم.. ولم يكن يعلو في خضم ذلك الجدل غير صوت العلم .

وفي ظلال هذه الطبقة المستنيرة من الحكام نشطت حركة التأليف، وتعددت مناحي الفكر والمعرفة، وظهرت أعداد كثيرة من المؤلفات الحسان التي تناولت مختلف ضروب الثقافة العربية من فقه وسيرة وتاريخ وحديث ولغة وشعر .. ولو رحنا نستقصي هذه المؤلفات لأعجزنا الحصر والإحصاء، وفي كشف الظنون ومفتاح السعادة وهدية العارفين وغيرها من المؤلفات المعجمية زيادة لمستزيد.

وربما كان الحديث عن ابن واصل الحموي يغنينا عن سرد الأسماء التي سطع نجمها في العهد الأيوبي، وبخاصة في القرن الهجري السابع الذي شهد ضمور التحرك الصليبي وظهور التحرك المغولي.

فمن هو ابن واصل الحموي مؤرخ الدولة الأيوبية .. وما هي آثاره ؟؟

هو محمد بن سالم بن نصر الله بن سالم بن واصل المازني التميمي، وكنيته أبو عبد الله، ولقبه جمال الدين. وقد عُرف منسوباً إلى جده الثالث، وهي أوفى نسبة وصلت إلينا، ذكرها ابن تغري بردي والسيوطي(١). أما أبو الفداء تلميذ ابن واصل ــ فذكر نسبة ابن واصل مختصرة انسجاماً مع طريقته في تاريخ المختصر بقوله: محمد بن سالم بن واصل، ومثله فعل ابن الوردي في تاريخه تتمة المختصر(٢).

وقد جاء في تاريخ ابن واصل مفرج الكروب في أخبار بني أيوب أنه ولد في حماة ثاني شوال سنة أربع وستمائة للهجرة(١٢٠٧)م(٣)، أي مع بداية القرن السابع الهجري أيام الملك المنصور الأول صاحب حماة الذي امتدت فترة حكمه من سنة٥٨٧هـ إلى سنة٦١٧هـ، وكان والده سالم

---

(١) النجوم الزاهرة ٨: ١١٣، بغية الوعاة: ٤٤

(٢) المختصر في أخبار البشر ٤: ٣٨

(٣) مفرج الكروب ٣: ٢٢٨

عالماً جليل القدر، صاحب حظوة لدى حكام الشام، وكان من أكابر قضاة الشافعية في حماة، ولقد تسنى لابن واصل أن يشهد مجالس أبيه في حماة والمعرة ودمشق والقدس والكرك وغيرها من بلدان الشام، ويستمع لمحاورات العلماء والأدباء ومناظراتهم في المسائل الفقهية واللغوية وبخاصة إبان ولاية أبيه قضاء حماة والمعرة، وفي فترة إشرافه على المدرسة الصلاحية في القدس.وهذا ما أتاح لابن واصل جواً علمياً خالصاً، أفاد منه، واكتسب ما يصلح شأنه، ويجعله جديراً بطلب العلم الشريف. ويحدثنا ابن واصل في تاريخه مفرج الكروب عن وفاة والده سنة ٦٢٩هـ بقوله: «وكنت مقيماً بالكرك في هذه السنة في خدمة الملك الناصر، وسافر معه والدي رحمه الله لما سافر في صحبة السلطان الملك الكامل. فلما وصل الملك الكامل إلى سلمية ونزل بها استأذن والدي الملك الناصر في الدخول إلى بلده فأذن له. فدخل إلى حماة وعرضت له حمى حادة، وأعقبها دوسنطاريا، فتوفي لعشر بقين من ذي العقدة، وعمره ثمان وخمسون سنة، فإنه أخبرني أن مولده سنة إحدى وسبعين وخمسمائة(١)».

شيوخ ابن واصل:

يحكي لنا ابن واصل في تاريخه أنه روى كتاب «روح العارفين» للخليفة الناصر لدين الله وهو ابن أربعة عشر سنة..عن رجل من أهل شيزر قدم من العراق وذكر أن له به إجازة من الخليفة،والكتاب يشتمل على أحاديث نبوية يرويها الخليفة العباسي بأسانيد عالية.والسند العالي ..كما هو معروف في علم مصطلح الحديث: الذي قلّ عدد رجاله مع سلامته من الضعف(٢).

كما يشير ابن واصل إلى مكتبة أبيه الضخمة التي تضم عدداً من الكتب النفيسة، وقد أهدى منها قسماً للملك المعظم شرف الدين عيسى صاحب دمشق(٣)، كما يذكر المؤلفات التي قرأها بنفسه، أو على أحد من أشياخه. وهم كثرة، أتى على تسمية نفرٍ منهم في تاريخه، وآخرين أسعفتنا بأسمائهم مصادر شتى.. ترجمت له .. أو نقلت عنه.. نذكر منهم: الشيخ نجم الدين بن الخباز في المذهب والأصول، والشيخ موفق بن يعيش في علم النحو واللغة، والشيخ علم الدين بن أبي القاسم المشهور بتعاسيف في العلوم الرياضية، والشيخ شمس الدين يوسف سبط ابن الجوزي في جامع دمشق، ومجالس القاضي بهاء الدين بن شداد في حلب، وأخذ علم الحديث وعلوم القرآن والأدب والتاريخ والمنطق وسائر العلوم العقلية والنقلية(٤).

---

(١) مفرج الكروب ٥: ١٨

(٢) مفرج الكروب ٣: ٢٢٨

(٣) مفرج الكروب ٤: ١١٩

(٤) مفرج الكروب ٣: ٩، ٤: ٢١٢ ٢٤٥وانظر بغية الوعاة ٤٤:

رحلاته العلمية :

ولما بلغ ابن واصل مرتبة عالية في العلم، شدّ الرحال إلى مصر سنة ٦٤١هـ واتصل بعلمائها، وازداد بقربهم علماً ومعرفة، ومكث في مصر سنوات طويلة، ثم نهد إلى بغداد والموصل ومكة المكرمة والمدينة المنورة، وألقى عصا الترحال في حماة، وانصرف إلى رد العلم ــ وهو أمانة إلى طالبيه، ولم يصرفه التدريس عن متابعة البحث والتحصيل والاغتراف من بحر العلم الواسع، بل إن التدريس ساعده على إغناء ثقافته ورفدها بكل معطيات العلم الدنيوي بله الديني، حتى تجاوز صيته حدود الشام إلى ما جاورها من البلدان، وقصده طلاب العلم من شرق الوطن العربي ومغربه، ثم استدعاء الظاهر بيبرس إلى القاهرة سنة ٦٥٩ه (١٢٦١) م وأرسله في سفارة علمية إلى مانفرد بن فريدريك الثاني ملك الصقليتين وإمبراطور الدولة الرومانية المقدسة، فحاضر في بلاطه، وناظر العلماء، ولقي من الإمبراطور الحفاوة والتكريم، وصنّف له ابن واصل «الرسالة الانبروزية» وتعرف في المشرق باسم «نخبة الفكر في المنطق»(١).

وقد ذكر أبو الفداء في تاريخه المختصر نقلاً عن ابن واصل قوله: «فلما وصلت إلى الإمبراطور منفريدا.. أكرمني وأقمت عنده في مدينة من مدائن البر الطويل (يعني إيطاليا) المتصل بالأندلس .. واجتمعت به مراراً، ووجدته متميزاً ومحباً للعلوم العقلية، يحفظ عشر مقالات من كتاب اقليدس .. ووجدت أكثر أصحاب الإمبراطور منفريدا.. مسلمين، ويُعلن في معسكره الآذان والصلاة(٢)».

وعبارة ابن واصل توضح لنا سياسة التسامح الديني التي اتبعها ملك الصقليتين، ولم تكن هذه السياسة جديدة، بل هي تقليد آثر ملوك النورمان اتباعه بعد احتلال صقلية واستخلاصها من أيدي العرب المسلمين، لأنها كانت تمثل مركزاً من مراكز الثقافة العربية واليونانية، ورابطاً حضارياً بين الشرق والغرب، فكثر اعتمادهم على العرب المسلمين في بناء الجيش وإدارة الدولة .. وكان احتفاؤهم بعلماء المسلمين عظيماً . حتى إن الشريف الإدريسي الجغرافي المشهور صاحب الخريطة ذكر روجيه الثاني بالملك المعظم روجار المعتز بالله. وإن منهم أعني ملوك النورمان من مال إلى المسلمين وشاركهم الاحتفال في أعيادهم على مرأى من الأساقفة. بل إن فريدريك الثاني ــ والد مانفرد ــ بذل الأموال في سبيل نقل التراث العربي إلى اللاتينية، وأصبحت العربية لغة الثقافة والمعرفة في العصر الوسيط، كما أصبحت فلسفة ابن رشد مادة علمية لطلاب جامعة نابولي يأخذون منها فكراً نيراً .. وعلماً باذخ البنيان .. ومنهجاً واضح السمات .. أضف إلى ذلك قيامه أعني فريدريك الثاني بالمراسلات العلمية مع ملوك الشرق أمثال الملك الكامل رأس البيت الأيوبي،

(١) دائرة المعارف الاسلامية ١: ٢٩٩

(٢) المختصر في أخبار البشر ٤: ٣٨ ٣٩، مفرج الكروب ٤: ٢٣٤ ٢٤٨

واستقباله لعدد من علماء العرب القادمين إليه من قبل ملوكهم. وقد سار ابنه ما نفرد في فترة حكمه ١٢٥٨ ـ ١٢٦٦م على نهجه في سياسة التسامح الديني ودوام الاتصال الثقافي مع العرب حتى قال المستشرق دوزي: كان ملوك صقلية وأمراؤها عرباً في ثقافتهم وأساليب حياتهم(١).

وأعتقد أن هذا يفسر لنا سبب وفادة ابن واصل الحموي إلى بلاد الإمبراطور مانفرد ملك الصقليتين سنة ١٢٦٦م.

وعندما عاد ابن واصل من صقلية خُلع عليه لقب قاضي القضاة وشيخ الشيوخ، واستقر في حماة قاضياً ومدرساً. وكثيراً ما كان أهل العلم يقصدونه فيجدون لديه ما يبرّد غلتهم ويشبع نهمهم العلمي، وكان أبو الفداء المؤرخ والجغرافي منهم، فقد ذكر في تاريخه المختصر مايلي: «ولقد ترددت إليه بحماة مراراً كثيرة، وكنت أعرض عليه ما أحله من إشكال كتاب اقليدس، وأستفيد منه، وكذلك قرأت عليه شرحه لمنظومة ابن الحاجب في العروض(٢)».

وفاته وما قيل فيه:

توفي ابن واصل بحماة يوم الجمعة الثاني والعشرين من شوال سنة ٦٩٧هـ ١٢٩٨م باتفاق جميع الروايات(٣)، أي في نهاية القرن الهجري السابع بعد أن شهد احتضار الدولة الأيوبية وقيام دولة المماليك .

كان ابن واصل الحموي -كما يذكر صاحب شذرات الذهب ـ مفرطاً في الذكاء مداوماً على الاشتغال والتفكر في العلم حتى كان يذهل عمن يجالسه وعن أحوال نفسه. وقد شهد له معاصروه أو ممن أتى بعدهم بالفضل والتفوق :

قال أبو الفداء: كان فاضلاً إماماً، مبرزاً في علوم كثيرة مثل المنطق والهندسة وأصول الدين والفقه والهيئة والتاريخ(٤).

وقال الجلال السيوطي: كان يشتغل في ثلاثين علماً، وكان غاية في الذكاء(٥).

وقال تلميذه أثير الدين أبو حيان الغرناطي: وهو من بقايا من رأيناه من أهل العلم الذين ختمت بهم المئة السابعة(٦).

---

(١) المستشرقون ١: ١١٠ وما بعدها

(٢) المختصر في أخبار البشر ٤: ٣٨

(٣) شذرات الذهب ٥: ٤٣٨، المختصر في أخبار البشر ٤: ٣٨، بغية الوعاة: ٤٤ وغيرهم

(٤) المختصر في أخبار البشر ٤: ٣٨

(٥) بغية الوعاة: ٤٤

(٦) المرجع السابق ٤٤، وأثير الدين أبو حيان هو محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، الإمام الحافظ وشيخ النحاة توفي في مصر سنة ٦٥٤هـ

آثار ابن واصل العلمية:

ترك ابن واصل الحموي عدداً من المؤلفات العلمية، وهي في جملتها لمّا تـزل مخطوطـة، وإن منها ما هو ضائع مفقود،شأن الكثرة الكاثرة من تراث العرب الضخم، ولم يطبع من آثـاره سـوى كتابين سوف نشير إليهما بعد قليل، بل أشرنا إليهما في مقدمة هذا البحث.. وسوف نفصل القول في أحدهما بوصفه مرجعاً هاماً عن الدولة الأيوبية. وقد تتبعت آثار ابن واصـل فـي كتـب التـاريخ والتراجم. وتأكدت من صحة نسبتها إليه، أما شعره فقد عثرت على مقطعات منه، وهي بالتأكيـد لا تنقع غلة الباحث، ومن المرجح أنه غير مجموع، إذ لم أقف على ذكر ديوانه في أي مرجع اعتمدت عليه عند إعداد هذا البحث. من هذه المقطعات قوله للمنصور الثاني صاحب حماة وكان من عادتـه في شهر صفر أن يقطع الرواتب كلها:

يـا سـيداً مـازال نجـم سـعده ... فـي فلـك العليـاء يعلـو الأنجمـا
إحـسانك الغمـر ربيـع دائـم ... فلِـمْ يـرى فـي صـفرٍ محرّمـا(١)؟

ولا يخفى ما في البيتين من نقد للسياسة المالية التي كان يتبعها المنصور الثـاني ومـن شـعره متغزلاً وفيه اقتباس :

وأغيـد مـصقول العـذار صـحبته ... وربـع سـروري بالمناهـل عـامر
وفارقتـه حينـاً فجـاء بلحيـة ... تـروع وقـد دارت عليـه الـدوائر
فكـررت طرفـي فـي رسـوم جمالـه ... وأنـشد بيتـاً قالـه قبـل شـاعر
[كأن لم يكن بين الحجـون إلـى الـصفا ... أنـيس ولـم يـسمر بمكـة سـامر]
فقـال مجيبـاً والفـؤاد كأنمـا ... يقلقلـه بـين الجـوانح طـائر
[بلـى نحـن كنـا أهلهـا فأبادنـا ... صروف الليـالي والجـدود العـواثر](٢)

ولعل أطول ما قرأته من شعر ابن واصل قصيدةٌ نظمها ابن واصل في حلب بعد عودتـه مـن سفارته إلى الخليفة المستعصم بالله بصحبة قاضي حماة ومؤرخها إبراهيم بـن أبـي الـدم للتهنئـة بالخلافة. وفي القصيدة شوق وحنين إلى الديار، وظمأ إلى مياه العاصي، ولا تخلو القصيدة من قيمة جغرافية فقد أوضح ابن واصل فيها طريق العودة من بغداد إلى حماة وما فيها من منازل ومدائن .. يقول ابن واصل :

---

(١) بغية الوعاة: ٤٤، نكت الهميان :الورقة ٤٥

(٢) طبقات الأسنوي الورقة ١٥٨، شذرات الذهب ٥: ٤٣٩

طواها سُراها حين طال سفارها ... وأنحلها تجهيزها
وأتبعها جذبُ البرى وأذابها ... اشتياقٌ إلى أرضٍ بعيد مزارها
وما باعث الأشواق نحو بلادها ... سوى أهلها لا شيحها وعرارها
إذا لاح برق من حماة وأرضها ... تضاعفَ بلواها وزاد أوارها
وتعرض عن ماء الفرات ودجلة ... إذا ذُكر العاصي ويبدو انكسارها
ولما أبيحت عزمةُ العَوْد بعد ما ... تطاولَ من شوق إليها انتظارها
تزحلق عن دار السلام طوالباً ... بنا الأرض آناً .. والأنينُ شعارها
وفي أرض تكريتٍ أنيخت ضحىً وقد ... نفى النوم عنها وجدُها وادكارها
وجاءت إلى المستعصمية وانثنت ... إلى العقر .. والأشواقُ تضرِّم نارها
وفي الموصل الحدباء قيل لها ابْشري ... بأن ليالي البعد آن انحسارها
وشامت بروقاً في نصيبين أومضت ... فأسعر نيرانَ الغرام استعارها
وأمست بنا في ماردين .. ووجدُها ... يزيد وينمو إذ يقلّ اصطبارها
وأمّت صباحاً رأس عينٍ حثيثةً ... إلى أن علا شمسَ النهار اصفرارها
وجاءت بنا جلاب حرّان سُرّعاً ... وأمسى إلى شط الفرات ابتدارها
وفي حلب الشهباء أضحى مقرّها ... وطيُّ الفيافي سؤلها واختيارها
عساها إذا ما فارقت حلباً بنا ... تقرّ بقنسرين منها قرارها
وتأتي إلى أرض المعرة والمنى ... تبشرها أنْ قد تدانت ديارها
وتصبح في أوطانها مستقرة ... وقد زال عنها بؤسها وضرارها[1]

أما آثار ابن واصل المطبوعة فهي:

١ـ مفرج الكروب في أخبار بني أيوب: ويعد هذا الكتاب أهم كتاب تاريخي وصل إلينا عن العصر الأيوبي، بدءاً من قيام دولة الأتابكة وحتى سنة ٦٥٩ه‍. وقد نهج ابن واصل في كتابه منهج أصحاب الحوليات في التاريخ، أي رصد الأحداث التاريخية سنة بعد سنة، متتبعاً أخبار بني أيوب في بلاد الشام ومصر والمغرب واليمن وحروبهم مع الصليبيين، وعلاقاتهم مع الخلافة العباسية ودولتي الأتابكة والسلاجقة، وربما لجأ إلى الإطناب في الحديث عن مفاخرهم ومآثرهم، وحديثه لا

(١) مفرج الكروب ٥: ٣٢٥ ـ ٣٢٦

يخلو من مسحة أدبية تنم عن ذوق رفيع (اقرأ على سبيل المثال ما كتبه عن الملك المنصور محمد صاحب حماة سنة ٦١٧هـ)[١].

وابن واصل لا يكتفي بالنقل عمن سبقه من المؤرخين، وإنما ينفي عن رواياتهم ما لحقها من أوشاب، موجزاً أو مصطفياً. وقد تلحظ فيما كتب مظهراً نقدياً، وبخاصة عندما يتعرض لقضية شائكة كالتحقيق في نسب الفاطميين[٢].

ولهذا التاريخ أهمية خاصة لأن ابن واصل اعتمد فيه بكثرة على تدوين روايات معاصريه، والأحداث التي عاصرها في النصف الأول من السابع الهجري، وهي كثيرة منبثة في ثنايا كتابه الضخم، ولذا يمكن القول إن ابن واصل في كتابه مفرج الكروب كان شاهد عصر لا يزيغ بيانه عن الحقيقة ولا يحيد قلمه عن الصواب .

أضف إلى ذلك رصده لمظاهر الحياة الاجتماعية في العصر الأيوبي كأفراح الولادة والزواج وحفلات الاستقبال وأيام الحداد والاحتفال بالمولد النبوي ووصف مثير لأفانين الألبسة في جميع الأحوال[٣]. ولذا جاء كتاب ابن واصل وثيقة هامة وأساسية لمعظم المؤرخين العرب الذين عاشوا بعد القرن السابع أمثال: أبي الفداء وشمس الدين الذهبي وأضرابهما من أعلام المؤرخين، كما كان كتابه عمدة لدى المستشرقين الذين وجدوا في كتاباته عن الحروب الصليبية مادة ذات قيمة خاصة لأنها تمثل حقائق هذه الحروب وفق منظور عربي.

وقد حاول انتحال الكتاب لنفسه شمس الدين أحمد بن أحمد بن محمد الزيني كاتب السر لدى السلطان برقوق، وأسماه تاريخ الواصلين في أخبار الخلفاء والملوك والسلاطين[٤]، ولكن الدكتور جمال الدين الشيال كشف الزيف وردّ الأصل إلى صاحبه. وأصدر منه ثلاثة أجزاء محققة مدققة أتّم تحقيق وأكمل تدقيق، ثم تابع عمله بعد وفاته الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور ورفيقه الدكتور محمد حسنين ربيع اللذان أصدرا الجزء الرابع ثم الخامس منه، ونحن الآن بانتظار الجزء السادس والأخير منه بعد أربعين سنة من صدور الجزء الأول .

ولهذا التاريخ ذيل تضمنته النسخة الباريسية رقم ١٧٠٣ كتبه علي بن عبد الرحيم كاتب الإنشاء في مملكة حماة أيام المظفر الثالث. وصاحب الذيل من تلامذة ابن واصل ولد بحماة، وتوفي فيها

---

(١) مفرج الكروب ٤: ٧٧وما تلاها

(٢) مفرج الكروب ١: ٢٠٤ وما تلاها

(٣) مفرج الكروب ٣: ١٣٤ ١٦٤٢١٤٢٢٠، ج ٤: ٦٥

(٤) مفرج الكروب: مقدمة الجزء الأول ٩١٠١١

سنة ٧٠١ه، وقد بدأه بالتأريخ لحوادث سنة ٦٦٠ه وختمه بحوادث سنة ٦٩٥ه أي قبل وفاة ابن واصل بسنتين(١).

ومن يتصفح الذيل سوف يدرك بوضوح أن بعض مادته تشكل إضافة جديدة لما نعرفه عن العصر المملوكي ورجالاته، وبخاصة ما أورده المؤلف عن المنصور الثاني صاحب حماة وولده المظفر الثالث، أو ما نقله عن جده شرف الدين الأنصاري من أشعار لم نعثر عليها في ديوانه المطبوع .. وحتى قصائد المؤلف لا تخلو من قيمة تاريخية إلى جانب قيمتها الأدبية. وتعد قصيدته في وصف دير وردان من أقدم القصائد التي وصلت إلينا في وصف هذا المعلم الأثري .بل إن هذا الذيل أعطانا التسمية القديمة لما يسمى بقصر وردان. يقول المؤلف علي بن عبد الرحيم :

سقى دير وردان الحيا خير ما سقى ... فقد صار من بعد النعيم إلى شقا(٢)

ولعل ابن واصل كان راضياً بعض الرضى عن صاحب الذيل في حياته، وإن لم تبلغ مسامعنا من كلماته ما يوحي بالتقدير أو الاستحسان، غير أن حماة لتصدح بالشكر حالاً وقالاً بعد أن سالت على صفحات مفرج الكروب وذيله خبراً تالد الذكر وأثراً طيب النشر، وتوهجت مفاخر ومآثر، وتطاولت أجيالاً وأحقاباً .. وإنها لكذلك وفاء ومضاء .

أما كتاب تجريد الأغاني فقد صنفه ابن واصل بناء على رغبة الملك المنصور الثاني صاحب حماة الذي شكا من كثرة أسانيده، وكثرة أسماء الألحان والأصوات، وكثرة ما فيه من التكرار والاستطراد الذي تميز فيه كتاب أبي الفرج الأصفهاني. فقام ابن واصل بتجريده من ذلك كله، وأضاف إليه فوائد تتعلق به، وشرح بعض المستغلق من ألفاظه. وقد طبع التجريد في القاهرة بعناية الدكتور طه حسين وإبراهيم الابياري(٣).

ثمة ملاحظة تتعلق بتحقيق الكتاب، ذلك أن الأبياري ذكر في حاشية التجريد أنه صُنف بناء على رغبة المنصور الأول محمد بن عمر وليس المنصور الثاني كما ذكرت آنفاً، ويبدو أن الدكتور طه حسين لم يفطن لذلك، ولو صح قول المحقق الأبياري لكانت سن ابن واصل لا تزيد عن عشر سنين حين قام بتجريد الأغاني، والقيام بمثل هذا العمل الضخم لا يقوى عليه إلا عالم متمرس فضلاً عن طفل غرير .

وهناك آثار لابن واصل لما تزل مخطوطة وهي:

---

(١) حصلت على نسخة مصورة من الذيل المحفوظة في باريس وقد أنجزت تحقيقها.

(٢) ذيل مفرج الكروب – الورقة ٤٣.

(٣) تجريد الأغاني ١: ٣٤.

١ــ التاريخ الصالحي: تذكر دائرة المعارف الإسلامية[1] أن لابن واصل كتاباً في التاريخ العام عنوانه «التاريخ الصالحي»، وتدور مباحث هذا الكتاب[2] حول الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والخلفاء إلى أيام المستنصر بالله، وسماه «الصالحي» نسبة إلى الملك الصالح نجم الدين أيوب، وتنتهي حوادث الكتاب سنة ٦٣٧هـ، وهي السنة الأولى التي تولى فيها الملك الصالح عرش مصر. وقد ذكره صاحب الأعلام بهذه التسمية، بينما يسميه السيوطي في بغية الوعاة باسم «التاريخ الصالح» والبغدادي في هدية العارفين باسم «البارع الصالحي في التاريخ» والصواب ما ذكرناه أولاً.

والتاريخ الصالحي ما يزال مخطوطاً .وقد أشارت دائرة معارف البستاني إلى وجود نسخة خطية منه في خزانة فاتح بالآستانة. أما دائرة المعارف الإسلامية فتشير إلى وجود المجلد الأول من التاريخ الصالحي في المتحف البريطاني تحت رقم ــ ٦٦٥٧ ــ المخطوطات الشرقية .

٢ــ نظم الدرر في التواريخ والسير: كتاب في التاريخ كان مجهولاً إلى وقت قريب، غير أن أحمد عبيد ظفر بالجزء الأول منه، وأورد له صاحب الأعلام[3] صفحة مصورة تمثل نهاية الجزء الأول من نظم الدرر بخط ابن واصل في دمشق .

وتذكر دائرة معارف البستاني بأن ابن واصل: فرغ من تأليفه في رجب سنة ٦٩٢هـ أي قبل وفاته بخمس سنين. ولم يأت الدكتور الشيال محقق مفرج الكروب على ذكر هذا الكتاب في جملة آثار ابن واصل .

٣ــ التاريخ الكبير: أشار ابن واصل في تاريخه مفرج الكروب إلى كتاب التاريخ الكبير أكثر من مرة، من ذلك قوله: وقد ذكرت ما قيل في ذلك في التاريخ الكبير. وقوله: وقد ذكرتها مفصلة في التاريخ الكبير[4].

وتوهم الدكتور الشيال بادئ الأمر فظن أن التاريخ الكبير هو التاريخ الصالحي، وعندما رجع إليه لم يجد التفصيلات التي أشار إليها ابن واصل في مفرج الكروب لذا مال إلى القول: «إنه كان لابن واصل كتاب ثالث في التاريخ هو التاريخ الكبير[5]». وهذا التاريخ لم أجد له ذكراً في أي مرجع وقفت عليه.

٤ــ الرسالة الانبروزية أو نخبة الفكر:

(١) دائرة المعارف الاسلامية ١: ٢٩٩ انظر مادة ابن واصل الحموي

(٢) دائرة معارف البستاني المجلد الرابع ــ انظر مادة ابن واصل الحموي

(٣) الأعلام ج ٧ الصورة رقم ١٠٥٣

(٤) مفرج الكروب ١: ٢٠٤ ٢٣٦

(٥) مفرج الكروب ١: ٢٣٦ – الحاشية رقم ٤

الرسالة الانبروزية (نسبة إلى الإمبراطور) كتاب في المنطق صنفه ابن واصل إبان سفارته إلى الإمبراطور مانفرد ملك الصقليتين، وقد ذكره أبو الفداء باسم «الانبروزية في المنطق»، ونقل عنه ابن الوردي، بينما يذكره صاحب كشف الظنون وصاحب الأعلام باسم « نخبة الفكر في المنطق، وقد جاء في دائرة معارف البستاني قوله: «نخبة الفكر وهي الرسالة الانبروزية»، وفي مكان آخر: «رسالة في المنطق معروفة بالرسالة الانبروزية». في حين التبس الأمر على البغدادي صاحب هدية العارفين فذكر لابن واصل كتابين: أحدهما باسم « نخبة الفكر في المنطق» والآخر «الانبروزية في المنطق»، ومن الواضح أن الكتابين هما اسم لمسمى واحد[١] .

٥ـ هداية الألباب في المنطق:

أتى على ذكر هداية الألباب في المنطق«السيوطي في بغية الوعاة، والزركلي في الأعلام. وكحالة في معجم المؤلفين، والبستاني في دائرة المعارف. وتفرد البغدادي في هدية العارفين فذكر الكتاب باسم «هدية الألباب في المنطق» وبين الهدية والهداية تصحيف وتخفيف لا يخفى على ذوي الفطنة»[٢].

٦ـ شرح الموجز في المنطق:

ورد في كشف الظنون كتاب «الجمل في مختصر الأمل» في المنطق للخونجي الشافعي، وقد شرحه كثيرون. غير أن حاجي خليفة لم يذكر لنا شرح ابن واصل. وقد سماه السيوطي في بغية الوعاة «شرح الجمل الموجز للخونجي»، وتوهم صاحب الأعلام فذكر لابن واصل كتابين: أحدهما شرح الموجز للخونجي، والآخر شرح ما استغلق من ألفاظ كتاب الجمل في المنطق، وهما كتاب واحد. ومثله فعل البستاني في دائرة المعارف، في حين نجد صاحب هدية العارفين يذكره باسم شرح الموجز للخونجي في الطب،والغلط واضح. كما أخطأ عندما ذكر لابن واصل كتاب «شرح الجمل في النحو للخونجي» لأن أفضل الله الخونجي ــ وهو معاصر لابن واصل وبينهما صلات مودة لم يؤلف كتاباً في النحو يحمل هذه التسمية[٣].

٧ـ مختصر المجسطي:

---

(١) المختصر في أخبار البشر ٤: ٣٨ كشف الظنون ٢: ١٩٣٧، الأعلام ٧: ٣ دائرة معارف البستاني المجلد الرابع، هدية العارفين ٢: ١٣٨

(٢) بغية الوعاة :٤٤ الأعلام ٧: ٣ معجم المؤلفين ١٠: ١٧ دائرة معارف البستاني المجلد الرابع ــ انظر مادة ابن واصل الحموي، هدية العارفين ٢: ١٣٨

(٣) بغية الوعاة:٤٤ دائرة معارف البستاني المجلد الرابع ــ انظر مادة ابن واصل الحموي، الأعلام ٧: ٣ هدية العارفين ٢: ١٣٨

قام العرب بترجمة كتاب«النظام الرياضي» في الفلك لبطليموس الذي عاش في القرن الثاني الميلادي وسموه باسم التفضيل اليوناني«المجسطي» وتأثروا بأبحاثه .. وبقيت معلومات بطليموس متداولة حتى عهد كوبرنيكوس ١٥٤٣م.

وقد صنف ابن واصل مختصراً له، يسهل الرجوع إليه. ولم يرد ذكر هذا المختصر إلا عند السيوطي في بغية الوعاة، والبستاني في دائرة المعارف، والزركلي في الأعلام، وجميعهم يتفقون على تسمية الكتاب بـ«مختصر المجسطي»، وهو غير «مختصر المجسطي» لابن رشد(١).

٨ ــ مختصر المفردات:

إن «جامع مفردات الأدوية والأغذية» كتاب في الطب ألفه ابن البيطار، وقد اختصره ابن واصل، ولم يذكر حاجي خليفة في كشف الظنون ذلك المختصر، في حين نجده عند السيوطي في بغية الوعاة باسم «مختصر المفردات»، وعند البغدادي في هدية العارفين «مختصر الأدوية المفردة» وعند الزركلي في الأعلام «مختصر الأدوية» ومثله فعل البستاني في دائرة المعارف(٢).

٩ ــ مختصر الأربعين:

يذكر صاحب كشف الظنون أن لكتاب «الأربعين في أصول الدين» للإمام فخر الدين الرازي عدة، منها واحد لابن واصل. وقد ذكره السيوطي باسم «مختصر الأربعين» وصاحب هدية العارفين باسم «شرح الأربعين في أصول الدين لفخر الرازي». أما صاحب معجم المؤلفين فيذكره باسم «ملخص الأربعين للرازي في أصول الدين»(٣).

١٠ ــ شرح عروض ابن الحاجب:

أورد صاحب كشف الظنون قصيدة لابن حاجب أبي عمر عثمان بن عمر المالكي المتوفى سنة ٦٤٦هـ سماها «المقصد الجليل في علم الخليل»، وقد قام بشرحها كثيرون قبل ابن واصل وبعده نظراً لشهرتها. وأشار حاجي خليفة إلى شرح ابن واصل بقوله: وشرحها شرحاً وافياً.

ويقول أبو الفداء في تاريخ المختصر: قرأت عليه ــ يعني ابن واصل ــ شرحه لمنظومة ابن الحاجب في العروض. فإن جمال الدين ــ يعني ابن واصل ــ صنف لهذه المنظومة شرحاً حسناً مطولاً فقرأته عليه. وينقل ابن الوردي في تاريخه عبارة أبي الفداء نفسها.

وقد ورد ذكر شرح عروض ابن الحاجب في عدة مصادرهي: بغية الوعاة للسيوطي وهدية العارفين للبغدادي، والأعلام للزركلي، ومعجم المؤلفين لكحالة، ودائرة معارف البستاني. ثلاثة منها

---

(١) بغية الوعاة: ٤٤ هدية العارفين ٢: ١٣٨ الأعلام ٧: ٣ دائرة معارف البستاني المجلد الرابع

(٢) كشف الظنون ١: ٦١ بغية الوعاة: ٤٤ معجم المؤلفين ١٠: ١٧

(٣) كشف الظنون ٢: ١١٣٤ المختصر في أخبار البشر ٤: ٣٨ بغية الوعاة :٤٤ هدية العارفين ٢: ١٣٨ الأعلام ٧: ٣ معجم المؤلفين ١٠: ١٧

باسم شرح قصيدة ابن الحاجب في العروض، واثنان باسم «شرح عروض ابن الحاجب» .كما ذكره صاحب مفتاح السعادة باسم «شرح لامية ابن الحاجب»، ومثله فعل الشيخ ابراهيم الحافظ في مخطوطة النبذة في أنواع العلوم[1].

١١ ــ رسالة في علم المناظرة :

تفرد البستاني في دائرة المعارف وذكر لابن واصل «رسالة في علم المناظرة» ولم أقف لها على ذكر في أي مرجع سواه[2] .

كما تفرد البغدادي في هدية العارفين وإيضاح المكنون وذكر لابن واصل كتابين هما :

١٢ ــ خصائص الأنبياء عليهم السلام .

١٣ ــ خفايا الأفكار [3].

تلكم هي آثار ابن واصل الحموي التي أجمعت عليها المراجع أو تفردت بذكرها. لقد ضاع بعضها وتبعثر الباقي في مكتبات العالم المختلفة .. تنتظر غيوراً يبعثها من مرقدها. ويدفع في عروقها نسغ الحياة الجديد .. فهل نحن فاعلون.

* * * * *

(١) مفتاح السعادة ١: ٢١٧، النبذة في أنواع العلوم: الورقة ٧

(٢) دائرة معارف البستاني المجلد الرابع ــ انظر مادة ابن واصل الحموي

(٣) هدية العارفين ٢: ١٣٨ إيضاح المكنون ٤٣٠ .

مصادر البحث ومراجعه :

أ المصادر الخطية:

١ــ ذيل مفرج الكروب: تأليف علي بن عبد الرحيم كاتب الإنشاء في دولة الملك المظفر الثالث صاحب حماة، وبحوزتي صورة عن النسخة الباريزية، وقد قمت بتحقيقها أصولاً.

٢ــ طبقات الشافعية: جمال الدين الأسنوي ــ نسخة حماة رقم ١٣٠(المركز الثقافي العربي بحماة) وقد نقلت إلى مكتبة الأسد .

٣ــ نكت الهميان في نكت العميان: تلخيص عبد الباسط بن موسى العلموي ــ نسخة حماة رقم ٧٤ (المركز الثقافي العربي بحماة) وقد نقلت إلى مكتبة الأسد.

٤ــ النبذة في أنواع العلوم: الشيخ إبراهيم الحافظ ــ نسخة حماة بلا رقم (المركز الثقافي العربي بحماة) وقد نقلت إلى مكتبة الأسد .

ب المصادر المطبوعة:

١ــ الأعلام: خير الدين الزركلي، الطبعة الثانية.

٢ــ إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون: إسماعيل باشا البغدادي، الطبعة الثالثة، طهران، ١٣٧٨ هــ.

٣ــ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: جلال الدين السيوطي، الطبعة الأولى، مصر، ١٣٢٦هــ.

٤ــ دائرة المعارف الإسلامية.

٥ــ دائرة المعارف: فؤاد أفرام البستاني، المجلد الرابع، ١٩٦٤.

٦ــ شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ابن العماد الحنبلي، الطبعة المصرية، ١٣٥١ هــ.

٧ــ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: مصطفى بن عبدالله الشهير بحاجي خليفة، الطبعة الثالثة، طهران، ١٣٧٨ هــ.

٨ــ المختصر في أخبار البشر: الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل أبو الفداء، الطبعة المصورة دار المعرفة، بيروت.

٩ــ المستشرقون: نجيب العقيقي، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤م.

١٠ــ مفتاح السعادة ومصباح السيادة: أحمد ابن مصطفى الشهير بطاش كبري زاده، تحقيق كامل كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور، القاهرة ١٩٦٨م.

١١ــ مفرج الكروب في أخبار بني أيوب: ابن واصل الحموي، الأجزاء الثلاثة الأولى بتحقيق الدكتور جمال الدين الشيال، القاهرة، ١٩٥٣م ــ ١٩٥٧م ــ١٩٦٠م.

١٢ــ مفرج الكروب في أخبار بني أيوب (ج٤): ابن واصل الحموي، تحقيق الدكتور حسنين محمد ربيع ورفيقه، وزارة الثقافة والإعلام، القاهرة، ١٩٧٢م.

١٣ مفرج الكروب في أخبار بني أيوب (ج٥): ابن واصل الحموي ــ تحقيق الدكتور حسنين محمد ربيــع ورفيقــه، طبعة دار الكتب المصرية، ١٩٧٧م.
١٤ــ معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، دمشق، ١٩٥٧م.
١٥ــ النجوم الزاهرة: ابن تغري بردي، طبعة دار الكتب المصرية المصورة.
١٦ــ هدية العارفين: إسماعيل باشا البغدادي، استانبول ١٩٥١م.

صورة الآخر في التراث
الجاحظ نموذجاً

د. ماجدة حمود(*)

المقدمة:

إن صراع الجاحظ مع الشعوبيين لم يعكر صفو الروح الإسلامية السمحة التي تربى عليها، فنقل لنا، شأن كل أدب عظيم، صورة حقيقية للأمة في لحظة تاريخية، متألقة حضاريا، كما نقل لنا ما تخبئه في أعماقها، وتسكت عنه، مما قد يخدش حياءها، وبذلك عايشنا لحظات ضعفنا ولحظات قوتنا!

لقد وثّق لنا الجاحظ عادات اجتماعية تضبط سلوك الفرد تجاه الآخر، ففي إحدى قصص «كتاب البخلاء» بيّن لنا أن الأخلاق التي يربى عليها الفتيان في عصره هي احترام مشاعر الناس الغرباء، وعدم إحراجهم بطرح أسئلة عليهم، فقد اختبأ في قبيلة (عبد القيس) عبد النور (كاتب إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب الذي ثار على المنصور العباسي) وكان أبناء القبيلة يتذاكرون الشعر أمامه، وحين سأله أحد الفتيان عن نسبه تلقى لطمة من والده! وقال له: **«لا أم لك! محنة كمحنة الخوارج، وتنقير كتنقير العيّابين؟ ولِمَ لا تدع ما يريبك إلى ما لا يريبك؟ فتسكت إلا عما توقن بأنه يسرّه»**[1].

(*) أستاذة في جامعة دمشق.

(١) الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر «كتاب البخلاء» تحقيق أحمد العوامري وعلي الجارم، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ، ص ١٦٠

يتسع هنا مفهوم الآخر ليشمل المختلف بالنسب والانتماء القبلي، وقد اهتم العرب بهذا الانتماء وأسسوا عليه فن الهجاء والمدح! لكن في هذا المشهد عايشنا فيه عادات اجتماعية تحكم القبيلة وتتجلى عبر ممارساتها اليومية، لذلك تغيّرت الصورة النمطية لها (تهتم بالنسب، وكل ما يؤسس لثقافة العصبية القبلية) فوجدنا الوالد يعلّم ابنه درساً في الأخلاق والتعامل مع الغرباء، مع أن هذا الابن بدا حريصاً على راحة الغريب، لا يريد أن يروي، هو وأصدقاؤه، أشعاراً تؤذي مشاعر الضيف، لكن الوالد الحكيم يريد أن يعلّم الفتى الأصول، ويربّيه على عدم إحراجهم بأسئلة تتعلق بنسبهم، ويكتفي بالتحدث بما يدخل السعادة على قلوبهم، وبذلك يجنب المسلمين محنة النظرة الضيقة التي شاعت لدى الخوارج، إذ كانوا يكفرون المختلف عنهم في الرؤية والمذهب! فهو يربيه على تجاوز أخطاء الآخرين، ويعلمه أن الانفتاح على الآخر يكون بالابتعاد عما يثير الحساسية والقلق، وبذلك يؤسس لمشاعر الأمان والود بين البشر.

إن هذه النظرة المنفتحة على الآخر يؤسسها عادة ثقافة متنوعة تميز بها الجاحظ، ففي كتاب «البيان والتبيين» يبيّن الثقافات الشائعة في عصره، التي تشارك فيها **«العرب وفارس والهند والروم، والباقون همج أو أشباه همج...»**[1]

لا ينطلق هنا الجاحظ من رؤية ذاتية متعصبة لـ(الأنا) التي تنفي أي وجود متميز للآخر! فتحصر الحضارة في فلكها، وإنما وجدناه يقرّ، وهو المثقف الموسوعي أن الأمم المتحضرة أربع، من بينها أمته العربية، لهذا لا يمكننا أن نراه متجنياً على الأمم الأخرى، حين يصفهم بالهمج، لأن هؤلاء لم يتركوا أثراً حضارياً ينسب لهم، ويرفع الهمجية عنهم! أما أولئك الذين تركوا حضارة عظيمة كالصينيين مثلا لكنها لم تصل إلى يد الجاحظ، هل يمكننا أن نلومه على إغفالها؟!

إن الاطلاع على ثقافة الآخر يعني معرفة لغتهم، وهذا مادعانا إليه الرسول (ص) إذ حضنا على معرفة لغة الآخر حتى لو كان عدوا **«من تعلّم لغة قوم أمن شرهم.»**

بدا الجاحظ مثقفاً نموذجياً، يتقن لغة الآخر، حتى إننا وجدناه ينتبه في «كتاب البخلاء» إلى غياب بعض المفردات لديه ذات دلالة خاصة! **«ومما يدل على أن الروم أبخل الأمم، أنك لا تجد في لغتهم اسما للجود...إنما يسمي الناس ما يحتاجون إلى استعماله، ومع الاستغناء يسقط التكلف»**[2].

يلاحظ الجاحظ غياب لفظة (الكرم) في لغة الروم، وبما أن اللغة صورة للحياة المعيشة، تستقي ألفاظها من عادات اجتماعية وممارسات يومية، فحين نفتقد معنى يستمد عادة من السلوك لابد أن نفتقد صورته اللفظية!! لهذا يستنتج أن افتقاد عادة الكرم في حياة أمة يؤدي

---

(١) الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر «البيان والتبيين» حققه د. فوزي عطوي، مكتبة الطلاب، بيروت، دون تاريخ، ص٨٧

(٢) «كتاب البخلاء» ج٢ ص١٥٣

إلى افتقاد لغوي لها! فاللغة شكل وروح للقيم التي يمارسها البشر في حياتهم اليومية!! وبذلك اعتمد اللهجة التعميمية التي تبدو للوهلة الأولى منافية للمنطق العقلي الذي ينتمي إليه الجاحظ المعتزلي، فقد عرفناه لا يقبل من الآراء إلا ما وافق عقله، لعل السبب في شيوع هذه اللغة التعميمية عدم تعمق الجاحظ في لغة الآخر الرومي!

صورة الفرس:

إن التعمق اللغوي، في أغلب الأحيان، لا يكون إلا نتيجة المعايشة اليومية! وهذا ما أكده لنا الجاحظ عبر تعامله مع لغة الآخر الفارسي، إذ احتك به في حياته اليومية! لهذا ابتعد عن اللغة التعميمية التي تجلت لدى بعض من هاجم الفرس، واتهمهم (بأنهم قوم غشاشون) لادعائهم بأنه لا يوجد مفردة فارسية تدل على النصيحة، فيبيّن أن «**للنصيحة عندهم أسماء مختلفة، إذا اجتمعت دلّت على ما يدل عليه الاسم الواحد في لغة العرب، فمن قضى عليهم بالغش من هذا الوجه فقد ظلم.**» (1)

يبدو لنا الجاحظ، هنا، متقنا للفارسية، نتيجة معاشرته اليومية للفرس، لهذا تمكن من الرد على أولئك الذين يهاجمونهم، ويرون أنهم يفتقدون في لغتهم لفظة (النصيحة) فلا يصفهم بالجهل، كما قد يتبادر إلى الذهن عادة، بل نجده يصفهم بما هو أفظع (الظلم) أي مجافاة الحقيقة، لأنهم ينفون لشدة تعصبهم الخير، وهو فطرة إنسانية، عن الآخر الفارسي!

نلاحظ أن الجاحظ ممن يتمتعون بروح منفتحة تؤسسها الثقافة مثلما يؤسسها المنطق والبحث عن الحقيقة، لهذا لم نجده في «البيان والتبيين» ولا في غيره من الكتب ممن يتعصبون للغة العربية، رغم دفاعه عنها في وجه الشعوبية، فهو مفكر، زادته المعرفة سعة أفق وموضوعية، لهذا لم يكتفِ بتعريف العرب للبلاغة، فهو رغم خلافه الفكري في هذا الكتاب مع الشعوبية الذين ينتمون للفرس الرافضين للإسلام، نجده يفسح المجال لتعريفهم للبلاغة إلى جانب بقية الأمم التي اطلع على ثقافتها؛ «**قيل للفارسي: ما البلاغة؟ قال: معرفة الفصل من الوصل، وقيل لليوناني: ما البلاغة؟ قال: الاقتضاب عند البداهة، والغزارة يوم الإطالة، وقيل للهندي: ما البلاغة؟ قال: وضوح الدلالة، وانتهاز الفرصة، وحسن الإشارة...**» (2)

إن حماسته للعربية لم تعمِ بصيرته، لهذا لم يحصر البلاغة في أمته، ومثل هذا الانفتاح على الأمم الأخرى لابد أن يثري فهمه للجمال، ويغني رؤيته للبلاغة التي بدت منفتحة على عوالم عدة!

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها

(2) «البيان والتبيين» ص٦١ .

كما قدّم لنا الجاحظ في «كتاب البخلاء» ظاهرة عانى منها المجتمع الذي انتقل من البداوة إلى المدنية في العصر العباسي، فرصد لنا لحظة تاريخية تغيّرت فيها العادات والتفكير! فباتت ظاهرة البخل تعمّ أبناء المجتمع العباسي من الفرس والعرب معاً!

وقد أتاح لنا في إحدى قصص بخلائه فرصة معايشة خصوصية العلاقة بين الفرس والعرب، فوجدنا العربي من ثقيف يستدين مالاً من فارسي (أبو سعيد المدائني المعروف بالبخل) فكان يتعمّد المطالبة بالدين وقت الطعام، فقال له أحد الثقفيين بأنه لو أراد التقاضي المحض لكان ذلك في المسجد، وليس في البيت وقت الغداء!

فغضب الفارسي (الذي وصفه الجاحظ بـ**«أشد الناس نفساً، وأحماهم أنفاً» (أي أبعدهم عن احتمال الذل)** وثار لكرامته فمزّق الصك والكتاب الذي يثبت حقه في الدين، وقال لكل من شهد المجلس: «**هذه ألف دينار كانت لي على أبي فلان، اشهدوا جميعاً أني قبضت منه وأنه بريء**»، فاضطر الثقفي أن يبيع ثماره قبل أن تنضج، ليسرع في وفاء الدَّين، وحين جاءه بالمال رفضه، فلما كثر إلحاح الثقفي عليه، قال مشترطاً عليه: «**أظن الذي دعا صاحبك إلى ما قاله أنه عربي** وأنا مولى، **فإن جعلت شفعاءك من الموالي أخذت هذا المال، وإن لم تفعل فإني لا آخذه، فجمع الثقفي كل شعوبي بالبصرة، حتى طلبوا إليه أخذ المال**»(1).

إننا أمام مشهد حي لعصر الجاحظ، يبرز لنا مدى التمازج الاجتماعي بين العرب والفرس، (استدانة العربي من الفارسي، ومشاركته في الطعام)، ورغم أن الفارسي (أبا سعيد) كان بخيلاً إلا أنه لم يبدُ لنا في صورة منفرة، فقد امتلك من الصفات النبيلة ما يجعل صفة البخل باهتة أو مشكوكاً فيها، إذ ليس سهلاً على البخيل النموذجي الذي نعرفه اليوم أن يرفض ألف دينار ثأراً لكرامته!

بدا لنا الفارسي لدى الجاحظ نداً للعربي، يشترط عليه شرطاً صعباً، لا يستطيع أي إنسان قبوله، لكن العربي الحريص على إيفاء دينه وعلى إقامة علاقة طيبة مع الفارسي ينفذ هذا الشرط، فيترك أصدقاءه العَرب، ويرجو الموالي ليشفعوا له لدى المدائني، فيأتي بهم ليلحوا عليه كي يسترد دينه (ألف دينار).

نلمح في هذا المشهد أيضاً بعض الحساسية المسكوت عنها بين العرب والفرس، نقلها لنا الجاحظ على لسان (العربي) الثقفي، حين عرّض ببخل أبي سعيد، وعلى لسان (الفارسي أبي سعيد المدائني) حين وضّح الأسباب العرقية لهذا التعريض (**إنه عربي وأنا مولى**) لذلك اشترط على المستدين ما يعلي شأن قومه، وقد قبله، ليعيد الحق إلى صاحبه، وبذلك حمت

(1) كتاب البخلاء، ج ٢، ص٧١-٧٢

الأخلاق الرفيعة العلاقات الإنسانية بين الأنا والآخر، فلم نجد التعصب العنصري ضد الآخر ظاهرة عامة في تراثنا!

إذاً عايشنا بفضل الجاحظ الانفتاح نحو الآخر، والامتزاج به عبر تفاصيل الحياة اليومية، وعبر السمات النبيلة التي أضفاها على الفارسي والعربي معاً، مما يخفف الحساسية بين الأنا والآخر، ويعزّز التواصل بينهما.

الأنا في مواجهة الآخر:

يدرك المثقف أن المعرفة لا هوية لها، وأن دوافع إبداع الجمال تكاد تكون واحدة في كل اللغات! من هنا تكمن أهمية الانفتاح المعرفي! التي كانت الحضارة الإسلامية إحدى نتائجه باعتقادنا، مما أتاح لنا معايشة مثقف كالجاحظ منفتح على الثقافة قدر انفتاحه على الإنسان، لهذا استطاع أن يوثّق لنا في كتبه وجهات النظر المختلفة، سواء لمن كان في أعلى الهرم الاجتماعي (الخليفة) أم في أدناه، وقد وجدنا أحد الحرّاس يبث شكواه للجاحظ من كثرة الأغراب وقلة العرب، فعايشنا في «البيان والتبيين» النظرة الضيقة للآخر، التي هي، باعتقادنا، تصاحب الجهل، وهي تناقض نظرة المثقف كـ(الخليفة المأمون) الذي وجدناه في مشهد مدهش يحاور فيه أحد المرتدين عن الإسلام قائلاً: «**لأن أستحييك بحق أحبّ إلي من أن أقتلك بحق، ولأن أقبلك بالبراءة أحب إلي من أن أدفعك بالتهمة...**» فيتمثّل روح الدين الإسلامي، الذي أسس نهجاً دعا إليه المؤمنين حكاماً ومحكومين «**من قتل نفساً بغير نفس فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً**» (١).

انطلاقاً من هذه الروح نجد الحاكم يقول للمحكوم: لئن أحييك أحب إلي من أن أقتلك! فبدا الحوار حياة تمنح للمرتد الخراساني، إذ أفسح له المجال كي يبيّن أسباب ارتداده عن الدين، ثم ردّ عليه بهدوء العالم مفنداً تلك الأسباب!

وبعد أن حاوره يقتنع بالعودة إلى الإسلام، فنجد المأمون ينصح أصحابه قائلاً: «**فرّوا عليه عرضه، ولا تبرّوه في يومه ريثما يعتق إسلامه، كيلا يقول عدوه أنه أسلم رغبةً، ولا تنسوا بعد نصيبكم من برّه وتأنيسه ونصرته...**» (٢)

يطالب الخليفة رجاله بأن ينتبهوا لكرامة هذا الإنسان، فيجعلها معادلاً للضرورات اليومية، لكن المهم ألا يبالغوا في إكرامه، حتى لا يتهم بأنه أسلم عن رغبة لا عن اقتناع، ينتبه الحاكم إلى النواحي الإنسانية، فالمساعدة المادية يجب أن تصاحبها المساندة المعنوية!

---

(١) القرآن الكريم سورة «المائدة» آية ٣٢.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص٥٥٨-٥٥٩.

وقد احتفت كتب التراث بهذا المشهد، إذ قدّمه أيضاً ابن قتيبة في كتابه «عيون الأخبار»[1] فاستطعنا أن نعايش إحدى اللحظات المشرقة في تاريخنا، وقد تجلت فيها روح الثقافة الإسلامية التي تكرّس ثقافة الانفتاح والحوار وفهم الآخر المخالف! فكانت ثقافة عصر برمته، أعطى الحضارة إسلامية أبرز سماتها باعتقادنا!

صورة إيجابية:

رغم أن من أسباب تأليف كتاب «البيان والتبيين» هو الرد على الشعوبية، لكننا نفاجأ برسم صورة إيجابية للفرس، والغريب في هذه الصورة أنه جعلهم في ذروة الإبداع في مجال لغوي (فن الخطابة) يعتقد بعضهم أنه حكر على العربية، لكن الجاحظ يخبرنا قائلا: «**وقد علمنا بأن أخطب الناس الفرس، وأخطب أهل فارس، وأعذبهم كلاماً...أهل مرو.**» [2].

لم يكتف بتقديم هذه الصورة، التي تبرز تفوقهم اللغوي، بل قدّم صورة أخرى تبرز تفوقهم العقلي علىٰ لسان أحد علماء العربية (أبي عمرو بن العلاء) فيمدحهم عبر قوله لأهل الكوفة «**لكم حذلقة النبط، ولنا دهاء فارس وأحلامهم.**» [3].

نلمح في هذا القوال صراعاً فكرياً خاضه المثقفون إثر الفتوحات الإسلامية والاطلاع على ثقافة الآخر، فعايشنا صراعا بين ثقافة الانغلاق التي يمثلها جماعة الكوفة، الذين ينتمون لمهارة النبط (العرب) وثقافة الانفتاح التي يمثلها أهل البصرة، لهذا وجدنا أبا عمرو بن العلاء يتحدث معتزّاً بتعلمه من ذكاء الفرس وحكمتها!

المدهش أن الجاحظ في كتابه «البيان والتبيين» المعني بترسيخ لغة بليغة، نجده يستمد تعريف البلاغة من كل الأمم! كما يتعلم منها طرق الفصاحة ومداراة العي! ولم يكتف بالانفتاح النظري، والتركيز على آراء الآخرين وتعريفاتهم للفصاحة، بل نجده يستحضر بطريقة مشهدية صورة لإنسان (فارسي) جمع فصاحة اللغتين العربية والفارسية هو (موسى الأسواري) «**كان من أعاجيب الدنيا، كانت فصاحته بالفارسية علىٰ وزن فصاحته بالعربية، وكان يجلس في مجلسه المشهور به فيقعد العرب عن يمينه، والفرس عن يساره، فيقرأ الآية من كتاب الله يفسرها للعرب بالعربية، ثم يحول وجهه للفرس فيفسرها لهم بالفارسية، فلا ندري بأي لسان هو أبين، واللغتان إذا التقتا بلسان الواحد أدخلت كل واحد منهما الضيم على صاحبتها، إلا ما ذكروا من لسان موسى بن سيار الإسواري**»[4].

---

(1) ابن قتيبة الدينوري أبو محمد عبد الله بن مسلم «عيون الأخبار المجلد الثاني»، دار الكتاب العربي، بيروت، دون تاريخ، ص١٥٤

(2) «البيان والتبيين» ص٣٩٨

(3) المصدر السابق، ص٢٢٦

(4) المصدر السابق نفسه، ص١٩٣

إننا أمام مشهد نادر يوثّق لانفتاح الحضارة الإسلامية في العصر العباسي، فمجلس العلم يجمع العرب والفرس معاً، مما يتطلب معلما متميزاً، يتقن لغتهما، ويستطيع إيصال تفسير القرآن الكريم وتعاليمه لكليهما، المدهش هنا أن (الإسواري) حاز على ميزة نادرة هي الفصاحة في اللغتين معاً، لغته الأصلية (الفارسية) ولغة الثقافة (العربية)!

وبذلك قدّم لنا الجاحظ دليلاً ملموساً على أن الفصاحة غير مقتصرة على العرب، فالفارسي (الإسواري) هنا يعدّ إنساناً استثنائياً، يتجاوز المألوف، إذ لم يؤدِ إتقانه لغة أخرى إلى إضعاف لغته الأم، كما لم يؤدِ إتقان لغته الأم إلى إضعاف لغة الثقافة، فتساوت فصاحتهما لديه، وهذا دليل على ما تميز به من ذكاء وعقل!

لعل ارتداء الفرس لثوب الحكمة هي إحدى الصور الأكثر رسوخاً في كتب التراث العربي، فقد كثر الاستشهاد فيها بأقوال حكمائهم، مما يعني شيوع العقل بينهم وسعة الأفق والمعرفة، فمثلا ذكر الجاحظ المعني بالبلاغة والفصاحة في كتابه «البيان والتبيين» أسئلة وُجهت إلى بزرجمهر الفارسي، تنير الطرق لمن يفتقد الفصاحة: «**أي شيء أستر للعي؟ قال عقل يجمّله، قالوا: فإن** لم يكن عقل؟ قال: **فمال يستره، قالوا: فإن لم يكن له مال؟ قال: فإخوان يعبرون عنه**، قالوا: فإن لم **يكن له إخوان...؟** قال: **فيكون ذا صمت، قالوا: فإن لم يكن ذا صمت؟ قال: فموت** خير له من أن يكون ذا حياة.» (١)

تبدو لنا الحضارة رديفاً للفصاحة، ومبعثاً للفخر! وبات افتقادها أمراً معيباً، لهذا انشغل الإنسان في الماضي بستر رذيلة العي، فاستنجد بالحكماء من أمثال (بزرجمهر) كي يتلمس طريقها! نلاحظ احتفاء الجاحظ بأقوال هذا الحكيم الفارسي، الذي ظهر قبل الإسلام، مثل غيره من المؤلفين المسلمين، فـ«**الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها**» على حد قول الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه(٢).

الصورة السلبية:

لاشك أن الصراع السياسي الذي دار بين الحكام العباسيين والفرس (البرامكة) أسهم في توتر العلاقة بينهما، وقد عايشنا في «البيان والتبيين» هذه الأزمة مع الآخر (الفارسي) عبر أبيات شعرية، أسهمت في رسم صورة سلبية للبرامكة، فبدت لنا مناقضة للصورة التي وجدناها لهم في «ألف ليلة وليلة» ربما بسبب القرب الزمني من الحدث التاريخي، وتأثره بوجهة النظر الرسمية للحاكم، في حين بدت الليالي أكثر تحرراً من قيود هذه النظرة بسبب بعدها الزمني، وإفساحها المجال لانطلاق المخيال الشعبي! الذي عبّر عن تعاطفه مع البرامكة في محنتهم مع السلطة العباسية!

---

(١) نفسه، ص١٩

(٢) بعضهم ينسب هذه الحكمة للرسول (ص)

رغم ذلك لا نستطيع أن ندعي بأن الجاحظ قد فارق ما عرفناه عنه من موضوعية، لهذا أثبت أبياتا في هجائهم وأخرى في مدحهم، وإن كانت أغلب الأبيات في مجال الهجاء، نظراً إلى أن الشعراء المدّاحين يسرعون إلى تبني وجهة نظر صاحب السلطة، الذي بإمكانه أن يقذف إليهم أكياس النقود!

لو تأملنا قيم الهجاء التي رسمت معالم الصورة المشوهة، لوجدناها تخرج البرامكة من نسق المجتمع الإسلامي الوليد، الذي يعتزّ بالإيمان بالله، ويجعلها قيمة عليا في حياته! لهذا كان أبلغ هجاء لهم هو تجريدهم من تلك القيمة، يقول أحد الشعراء:

إذا ذُكر الشِّرك في مجلس   أنارت وجوه بني برمك

وإن تليت عندهم آية   أتوا بالأحاديث عن مزدك[١]

يصيب الشاعر البرامكة، هنا، في مقتل، إذ ينال من عقيدتهم الإسلامية، ويعلن انتماءهم للكفر، ليس بألسنتهم، التي قد تعرف الكذب ويعتريها الشك، بل بتعبير وجوههم، إذ تشرق ملامحهم فرحاً حين يأتي ذكر الكفر في أحد المجالس!!

وكي تزداد صورتهم تشوّهاً نجد الشاعر يبرز إصرارهم على الكفر، والسير على خطا نبيهم مزدك تاركين هدي الإسلام!

لكن الجاحظ لم يكن من أولئك الذين يسقطون في الهوة التي يتردى بها شعراء البلاط، فيجاملون السلطة على حساب الحقيقة، لهذا لمسنا لديه رؤية منصفة تعتمد ميراث المعتزلة العقلاني، ولم يستسلم لتلك الصورة السلبية التي نسجت حول البرامكة إرضاء للسلطة، فذكر أبياتاً لشعراء مدحوهم، كقول مسلم (في مدح يحيى البرمكي، وكان يومئذ شاباً):

وفتى خلا من ماله   ومن المروءة غير خالِ

وإذا رأى لك موعداً   كان الفعال مع المقال[٢]

هنا تعود للبرامكة الصورة التي شكلها المخيال الشعبي لهم، فألحق الشاعر بهم كل الصفات الحميدة التي تجمعها كلمة (مروءة)، بل نجده يؤكد كرمهم وإيفائهم الوعد، فيسلط الضوء على صفة لا يملكها إلا أفضل الناس أخلاقاً وديناً هي اقتران القول بالفعل!

الصراع مع الشعوبية:

قدّم لنا كتاب «البيان والتبيين» مشاهد للصراع بين العرب والشعوبية في العصر العباسي، فعايشنا سوء التفاهم بين قوميتين مختلفتين (عرقياً ودينياً) تحاول كل منها النيل من الأخرى،

(١) نفسه، ص٥٤٧

(٢) نفسه، ص٥٤٩.

وقد لاحظنا أن الصراع لم يرتدِ ثوباً عرقياً، وإنما بدا دينياً في ظاهره وسياسياً في باطنه، إذ هو تجسيد لنظرة استعلائية شعوبية، إذ كيف يحكم الفرس، وهم أبناء حضارة عريقة، هؤلاء البداة، الذين يحملون العصي في حلّهم وترحالهم!! في المقابل اعتزّ العرب بالإسلام وأخذوا على الشعوبيين ابتعادهم عن جادة الإيمان!

وثّق لنا المؤلف مظاهر هذا الصراع، وكيف أن الشعوبية نالت من بعض عادات العرب (كاستعانتهم بالعصا أثناء إلقاء الخطبة) وقد استطاع الجاحظ، بما عُرف عنه من رحابة صدر، أن يتيح الفرصة للآخر المخالف لتقديم وجهة نظره، فنسمعه يقول: «**فهذه الفرس ووسائلها وخطبها وألفاظها وحكمها، وهذه كتبها في المنطق ... بها نعرف السقم من الصحة...هذه كتب الهند في حكمها وأسرارها وسيرها وعللها...فكيف يسقط على جميع الأمم من المعروفين بتدقيق المعاني وتخيّر الألفاظ، وتميّز الأمور، أن يشيروا بالقنا والقضبان والعصي؟ كلا ولكنكم كنتم رعاة بين الإبل والغنم، فحملتم القنا في الحضر بفضل عادتكم لحملها في الوبر، وحملتموها في السلم بفضل عادتكم لحملها في الحرب، ولطول اعتيادكم مخاطبة الإبل جفا كلامكم وغلظت مخارج أصواتكم، حتى كأنكم تخاطبون الصمّان إذا كلّمتم الجلساء!؟**» (1).

نسمع هنا صوت الآخر، الذي يختلف معه الجاحظ، لكنه يتيح له فرصة التعبير بحرية عن أفكاره التي يؤمن بصوابها، رغم أنها تجعل العرب شاذين عن بقية الأمم في عادة حمل العصا أثناء إلقاء الخطب!

وبذلك يثبت المؤلف على لسان الشعوبيين أعداء أمته أوصافاً تحقّرها (العرب جفاة، غير متحضرين...) يعتمدون العصا التي هي إحدى رموز عاداتهم الهمجية، إذ كانت رفيقتهم والإبل في الصحراء، فتركت مثل هذه الصحبة أثراً ليس فقط في تقاليد الخطابة بل حتى في بنية لغتهم العربية!! إذ هاجموها متهمين إياها بالقسوة، وبكونها ذات إيقاع عنيف، إلى درجة أن المرء لا يميز بين لغة الحديث في المجالس لديهم والصراخ الذي يصم الأذن، فتنتقل اللغة من وظيفتها التواصلية إلى ما يشبه التصادمية!

ينال الشعوبيون من اللغة العربية، التي هي موطن اعتزاز العرب، لكونها لغة القرآن الكريم، حتى رُفعت إلى مستوى القداسة، ومع ذلك لا نجد الجاحظ مستفزّاً في الردّ عليهم، بل يواجههم بلغة علمية هادئة، ويفضح جهلهم، فالأمم الأخرى (عدا العرب والفرس) التي ذكروها لم تشتهر بالخطابة، فالهند عُرف لها معان مدونة وكتب مجلدة، وأما اليونان فقد اشتهروا بالفلسفة وصناعة المنطق، حتى إن (صاحب المنطق) لم يوصف بالبيان، ولم نجده ينكر وجود خطباء بين الفرس، لكنه يحدد الفارق الأساسي بينهم وبين العرب: «**أن كل كلام**

---

(1) نفسه، ص٣٩٨.

للفرس، وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول التفكر ودراسة الكتب...وكل شيء للعرب فإنما هو عن بديهة وارتجال وكأنه إلهام...» (١).

هنا لا ينكر مزية الآخر، الذي يعتمد الفكر والتروي في خطبه، ولا يغمط قومه حقهم، فهم يعتمدون أمراً مهماً في كتابة النص الأدبي: هو السليقة والإلهام! بل يحس المرء أنه ساوى بين الفرس والعرب، فوضعهما في كفة واحدة، فالإبداع الأدبي يحتاج العقل والسليقة معاً، إذ لا غنى لأحدهما عن الآخر!

نلاحظ أن الجاحظ يعتمد اللهجة الموضوعية حين يتحدث عن الفرس بشكل عام، لكن لهجته تزداد حدة حين تحدث عن الشعوبيين، خاصة بعد أن لاحظ إصرارهم على الخطأ، وعدم إصغائهم لصوت المنطق، لهذا دعا المتلقي إلى تأمل أقواله: «**تفهّم عني، فهّمك الله، ما أنا قائل في هذا، واعلم أنك لم تر قوماً قط أشقى من هؤلاء الشعوبية، ولا أعدى على دينه، ولا أشد استهلاكاً لعرضه، ولا أطول نصباً، ولا أقل غنماً، من أهل هذه النحلة، وقد شفى الصدور منهم طول جثوم الحسد على أكبادهم، وتوقد نار الشنآن في قلوبهم...ولو عرفوا أخلاق كل ملة، وزي كل لغة، وعللهم في اختلاف إشاراتهم وآلاتهم...لأراحوا أنفسهم ولخفت مؤونتهم على من خالطهم.»** (٢).

نظفر هنا بتحليل نفسي اجتماعي لظاهرة الشعوبية، التي استفحلت في عصره، فقد سلط الضوء على جملة من الصفات التي جعلت الشعوبيين في أدنى السلم الاجتماعي، وأضاف إليهم أنهم كانوا أشد الناس كفراً، إذ يعتدون على الدين، وينتهكون حرماته، وعلى هذا الأساس يبدو لنا أن المكانة الاجتماعية زمن الجاحظ لا تنفصل عن العقيدة الدينية، فالكافر لن يحتل مكانة مرموقة في المجتمع!

كما بدا لنا الجاحظ أشبه بمحلل نفسي، يكشف أعماق الشعوبيين، ليفهم نسقهم الفكري والاجتماعي ودوافعهم النفسية، فهم أكثر الناس معاناة وفقراً، تعتل نفوسهم لأنهم يقتاتون الحسد، ينبض الحقد في قلوبهم، فيعيشون كارهين للآخر، تسيطر عليهم نزعة تدميره! لهذا باتوا مكروهين ينفر الناس منهم لسوء معشرهم!

وقد رأى الجاحظ أن سبب فشلهم الاجتماعي وتوتر علاقتهم بالآخر يكمن في كونهم يعيشون في قوالب جامدة، لا تتيح لهم فهم حقيقة النفس البشرية، إذ لا يعرفون أنها ابنة بيئتها وموروثها الثقافي، وأن لغتها انعكاس لها، فهي خلاصة حياتها، وموطن أفكارها وعاداتها!

يعرّي الجاحظ، هنا، الذات الشعوبية! فلم يكتفِ بالإشارة إلى جَهلها، بل أبرز كيف أساء الحقد إليها، وشوّه سريرتها، وباتت تدور حول ذاتها، لهذا عجزت عن إقامة علاقة ود مع

(١) نفسه، ص٤٠٤

(٢) نفسه، ص٤٠٦

الآخر، فغمرها الهم والقلق والحقد لكونها محصورة في دائرة مغلقة بعيدة عن التواصل الإنساني، فبادلها الناس الكراهية، ونفروا من عشرتها مثلما تنفر من عشرتهم!

نلاحظ، هنا، أنه لم يكتف بالحوار مع الشعوبية، بل أمعن في تحليل نوازعهم، وكشف أحقادهم التي أساءت لهم قدر ما أساءت إلى علاقتهم بالآخر! فتشويه الذات يؤدي إلى تشويه الآخر!

وقد توقف الجاحظ عند مظهر من مظاهر الخلاف معهم (العصا) فناقشه، ولجأ إلى إقناعهم بوجهة نظره عن طريق المنطق، لهذا بدأ بذكر محاسن العصا، وما قدمته للإنسان من خدمات، وكي يكسب حجته قوة لدى المتلقي، نجده يعزّزها بالموروث الديني، فيبرز أثر العصا في حياة الأنبياء كافة، فاعتمد على ما جاء في القرآن الكريم من آيات تذكر فيها، ولم يتردد الجاحظ أثناء دفاعه عن أهمية العصا في حياة العرب من ربطها بالسياق الديني، فأبرز أن دوافعه هي الرد على الشعوبية التي **طعنت في جملة هذا المذهب على عصا النبي (ص)**

ونظراً لأهمية الشعر ودوره الإعلامي في ذلك العصر، نجد الجاحظ يستنجد في ردّه على الشعوبية بالموروث الشعري، فيذكر ما ورد من منافعها على ألسنة الشعراء.

إن تأمل ظاهرة الصراع بين العرب والشعوبية، التي وثّق لها كتاب «البيان والتبيين» يفضي بنا إلى لبّ المشكلة، وهي أن التعصب للذات واحتقار الآخر يفضي إلى انتشار لغة التعصب، ونفي أي حوار بين الـ(أنا) والآخر! لهذا لمسنا لدى الجاحظ ردّ فعل يتعصب للذات معلياً شأن اللغة العربية التي تشكل أساس هويتها وفخرها، مشيراً إلى **«أن العرب أنطق، وأن لغتها أوسع، وأن لفظها أدل، وأن أقسام تأليف كلامها أكثر، والأمثال التي ضربت أجود وأسير».**[1]

يتمّ، هنا، الدفاع عن الثقافة العربية عن طريق إحاطتها بدلالات تفضيلية، فيصف اللغة العربية بأنها (أوسع، أدل، أجود، أسير...).

لا تكتفي هذه اللغة المطلقة بتعميم محاسن العربية على غيرها من اللغات، بل نجد الجاحظ يعلي شأن العرب الناطقين بها أيضاً، فيجعلهم (أفصح الأمم) وبذلك يبلغ التعصب العربي لذاته ولغته أقصى مدى، من هنا يمكننا أن نعدّ مثل هذه اللغة المستعلية المنغلقة على ذاتها هي رد فعل على لغة الآخر التي دمغها الاستعلاء والتعصب!

وهكذا ردّ الجاحظ على الشعوبيين في كتاب «البيان والتبيين» بلغة موضوعية تارة، ولغة مستعلية تارة أخرى، فظفرنا بوثيقة تاريخية لإحدى أزمات الثقافة العربية مع الآخر في تراثنا!

---

(١) نفسه، ص٢٠٠.

وقد جنّد الجاحظ في ردّه على الشعوبية ثقافته الشعرية والنثرية، ليثبت عبرهـا فـصاحة العرب وتميزهم سواء منهم أبناء الحضر أم البدو!!

صورة أهل الذمة:

شاعت الدلالة السلبية لمصطلح أهل الذمة اليوم، مع أننا لمسنا الدلالة الإيجابية في معظم كتب التراث الإسلامي، ففي «البيان والتبيين» نجد قولاً للخليفة أبي بكر (رض) يوصي بـه عمر بن الخطاب (رض): «**أوصيك أن لا ترخّص لنفسك ولا لغيرك في ظلم أهل الذمة.**»[1].

يكتسب فعل (أوصيك) في الثقافة الإسلامية دلالة تكاد تكون قدسية، فهي الرغبة الأخيـرة للميت في هذه الدنيا، لم تأت هنا الوصية من إنسان عادي، بل من الخليفة الذي يجسد أعلـى سلطة سياسية ودينية لدى المسلمين، فنجده يوصي من سيخلفه برعاية المـسيحيين واليهـود الذين هم في ذمة المسلمين، وهو يرغب في حمايتهم من الأذى مـن النـاس كافـة حكامـاً ومحكومين!

كما أطلعتنا كتب التراث على معالم الحياة الاجتماعية وتفاصيل العلاقات الإنـسانية بـين المسلمين وأهل الذمة، التي سادت فيها روح المودة، حتى إن الجاحظ أثبت لنا مشهداً يبـرز عمق العلاقة بين الأنا والآخر، إذ لم يكتف النصراني بتعزية جاره المسلم، بل وجدناه ينصحه بلهجة متواضعة، تعلي شأن جاره، وبذلك يمهد الطريق لتقبل النصيحة، ممّا يدل على عمـق المودة، فيقول له: «**مثلي لا يعزي مثلك، ولكن انظر إلى ما زهد فيه الجاهل فارغب فيه.**»

وحين أراد الجاحظ في «البيان والتبيين» الدفاع عن فصاحة العرب أتى بشواهد شـعرية للمسلمين والنصارى واليهود، فيترك انطباعاً لدى المتلقي بأن كلاً من المسلم والذمي ينطلقان من منظومة قيم واحدة، هي القيم العربية الأصيلة، لهذا لن نستغرب أنهـا شـكلت محـور إبداعهم، فعلى سبيل المثال يورد الجاحظ أبياتاً محدداً انتماءها **لبعض اليهود:**

وإني لأستبقي إذا العسر مسني ... بشاشة وجهي حين تبلى المنافع

مخافة أن أقلى إذا جئت زائرا ... وترجعني نحو الرجال المطامع[2]

ثمة قيم إنسانية توحد بين الناس على اختلاف أديانهم ومذاهبهم، فالكرامة الإنسانية حاجـة تستوطن أعماق البشر جميعاً، لهذا كانت مثار اعتزاز الإنسان أياً كان، والشاعر بصفته رائـداً من رواد مجتمعه، يحافظ عليها، كي يعزز وجودها فيمن حوله، كما يعلي شأنه بينهم، لهذا بيّن كيف يعلي فضيلة الصبر على البؤس، وفضيلة القناعة، وبذلك يحمي روحه من ذل السؤال!

(١) نفسه، ص٢٣٦

(٢) نفسه، ص٥٣١.

إن التزام أهل الذمة بالقيم السائدة سواء أكانت أخلاقية أم اجتماعية أمر طبيعي، فهم بذلك يلتزمون بما يرقى بأرواحهم، أي بالكرامة الإنسانية!

لقد أسهم أهل الذمة في المشاركة في الحضارة الإسلامية! مثلما أسهم أنبياؤهم وحكماؤهم، فقد شكلوا مثلاً أعلى يعيش في وجدان المسلمين، فمثلاً احتل المسيح مكانة سامية في التراث الإسلامي، ففي كتاب «البيان والتبيين» قدّم الجاحظ لأقواله بصيغة تنبئ عن مكانته المتميزة، التي تصل إلى مستوى نبي الإسلام (ص): «**قيل للمسيح ابن مريم صلوات الله عليه: من نجالس؟ قال: من يزيد في علمكم منطقه، وتذكركم الله رؤيته، ويرغبكم في الآخرة عمله. ومرّ المسيح بقوم يبكون قالوا:يخافون ذنوبهم قال: اتركوها يغفر لكم.**» [1].

تلتقي هذه الحكم التي ينطق بها المسيح بتعاليم الإسلام، إذ تحض على الإيمان والعلم، والعمل من أجل يوم الحساب، وترك الذنوب للظفر بمغفرة الله تعالى!

وقد أخضع الجاحظ بعض ما وصله على لسان السيد المسيح عليه السلام للرؤية النقدية، لهذا وجدناه يحلل لغة النص حين يراوده الشك فيه، فيشير إلى ضعفه أو أنه **منسوب إليه**، دون أن يدفعه ذلك لترك صيغة التبجيل التي يحيط بالمسيح (ع) فقد لحظناه دائم التقديم للشاهد بصيغة التبجيل ذاتها التي يقدّم بها لرسول المسلمين، لذلك يجمعهما في صيغة تقديسية واحدة «**قال عيسى ابن مريم صلوات الله على نبينا وعليه: ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولاهم يحزنون، الذين نظروا إلى باطن الدنيا حين نظر الناس إلى ظاهرها، وإلى آجل الدنيا حين نظر الناس إلى عاجلها، فأماتوا ما خشوا أن يميت قلوبهم، وتركوا منها ما علموا أنه سيتركهم.**»[2]

يعزّز الشاهد هنا صورة المسيح الزاهد التي لحظناها قبل قليل، لكننا نجد الجاحظ يمارس وعيه النقدي، فيعلن شكه في نسب القول للمسيح، لعل السبب في ذلك أنه لاحظ أنه ينطق بلغة القرآن الكريم «**لا خوف عليهم ولا هم يحزنون**»[3] مما يعني أن أحداً قد قوّله ذلك، لعله يكون أحد الزهاد الذين رغبوا في منح مواعظهم قوة في التأثير، لهذا رأى أن ينسبها لأحد الرسل الذين عرفوا بالزهد في الدنيا! خاصة أن لغة هذه المواعظ عامة لا تفرق بين مسلم ومسيحي.!!

وقد أورد الجاحظ في مكان آخر حديثا للرسول الكريم، يستشهد أثناءه بحكمة المسيح (ع) فيقول (ص): «... **إن عيسى ابن مريم قام خطيباً في بني إسرائيل، لا تتكلموا بالحكمة عند الجهال فتظلموها، ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم، ولا تكافئوا ظالماً، فيبطل فضلكم، يا بني**

---

(١) نفسه، ص٢٠.

(٢) نفسه، ص٤٥٥

(٣) القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية ١٧٠

إسرائيل الأمور ثلاثة: أمر تبين رشده فاتبعوه، وأمر تبيّن غيّه فاجتنبوه، وأمر اختلف فيه، فإلى الله ردّوه.» [1]

من المعروف أن الإسلام اعترف بالأديان السماوية الأخرى، لهذا يعدّ الشاهد هنا تجسيداً للتواصل مع حكمة المسيح (ع) التي تعدّ ميراثاً إنسانياً يصلح لكل زمان ومكان، وهي تمتح من النبع نفسه الذي يمتح منه الإسلام (الإيمان بالله تعالى) ومن هنا لن يجد نبي الإسلام ضيراً في الأخذ بها، ونشرها بين المسلمين، فالحكمة ضالة المؤمن!

نلمس عبر هذه الحكمة التي يتوجه بها الرسول إلى المسلمين على لسان المسيح، وحدة الخطاب الديني الإسلامي المسيحي! إذ إن وحدة المنطلق والهدف أسهم في صياغة دلالة واحدة في لغة الخطاب المسيحي والإسلامي! فالقيم العليا التي يحرص عليها الدين أيا كان واحدة.

لم تشمل الصورة الإيجابية السيد المسيح (ع) فقط، بل شملت أيضاً رجال الدين المسيحي الذين كانوا استمراراً لنهجه في الزهد! فقد وجدنا في «كتاب البخلاء» وصفاً للرهبان يرسم لهم صورة متألقة تجمعهم مع العرب والأعراب؛ «**أي بني لم صفت أذهان العرب؟ لم صدقت أحاسيس الأعراب؟ ولم صحّت أبدان الرهبان، مع طول الإقامة في الصوامع، وحتى لم تعرف النقرس، ولا وجع المفاصل والأورام، إلا لقلة الرزق من الطعام، وخفة الزاد، والتبلغ اليسير.**» [2]

تتعزّز صورة رجل الدين الزاهد، الذي هو استمرار لصورة المسيح (ع) الذي لا يشغله عن العبادة شيء من ملذات الدنيا، فهو يكتفي بالقليل من الطعام، ويسكن الأماكن البسيطة!

للوهلة الأولى يبدو الخطاب هنا دنيوياً، فقد تلقى الراهب الزاهد مكافأته في الدنيا قبل الآخرة، إذ يتمتع بصحة جيدة، نتيجة ابتعاده عن الشراهة والجشع! وبذلك تترك العبادة الروحية الصحيحة بصمتها على الجسد! فالطبيعة الإنسانية واحدة سواء أكانت أعرابية أم راهبة، لهذا تلتقي فيها صحة الروح مع صحة الجسد! وهذا لن يكون إلا بالزهد في المتع!

صورة *الزنج*:

ثمة نظرة دونية للزنجي في بعض كتب التراث، إذ يحتل أدنى درجات السلم الاجتماعي، فهو العبد الخادم لدى بعضهم مهما كان متميزاً، وقد وثّق لنا الجاحظ هذه النظرة في «البيان والتبيين» عبر مشهد مدح فيه أحد الشعراء الزنوج عبد الله بن جعفر، فأجزل له من كل صنف، **فقيل له: «أتصنع هذا بمثل هذا العبد الأسود؟ فقال: أما والله لئن كان جلده أسود،**

---

(١) «البيان والتبيين» ص٢٣٠

(٢) «كتاب البخلاء» ص٢٢.

فإن ثناءه أبيض، وإن شعره لعربي، وقد استحق بما قال أكثر مما نال، وإنما أخذ عنا رواحل تنضى، وثياباً تبلى، ومالا يفنى، وأعطى مديحاً يروى، وثناء يبقى.»(1)

تصدمنا في هذا المشهد عنصرية استعلائية واضحة، تقيّم الإنسان على أساس عرقي (سواد البشرة) فنجد حاشية الأمير (عبد الله بن جعفر) لم تغفر للشاعر خطيئة لا ذنب له فيها، لهذا دمرت إنسانيته، بعد أن اختصرت كينونته في مظهره أي سواد لونه، فألغت تميّزه، ولم تعترف بمواهبه! فاستهجنت كرم الممدوح في مكافأته، مما يعني أنه يخرجه من مرتبة العبد الأسود، لكن موضوعية الجاحظ تبدو حين يطلعنا، عبر هذا المشهد، على وجهة نظر أخرى، يتبناها الممدوح، لم تكن معنية بتلك النظرة العنصرية الضيقة، بل تنفتح على الإبداع الشعري الذي يبيّض صفحته، وينشر ذكره، حتى لو صدر من رجل أسود!

لا نستطيع هنا أن نجزم بنزاهة موقف الممدوح، إذ لا يمكن أن ننسى الغاية النفعية التي قد تكمن وراء موقفه، وتجعله لا يتبنى وجهة نظر الحاشية! خاصة أن الشعر في تلك الأيام هو الوسيلة الإعلامية الوحيدة التي يستخدمها صاحب السلطة!

لكن من المؤكد أن لغة الشاعر الناصعة رفعت مكانته في نظر الممدوح، فتجاوز النظرة العنصرية لدى جلسائه، فقد أصبحت العربية، التي نزل بها القرآن الكريم، في وجدان العربي، إذ هي حامل دلالي لكل ما يمكن أن يفخر به ، لذلك كانت ومازالت وسيلة إعلان هامة، تطير بفضلها سجايا الإنسان بين الناس!

نجد الممدوح يتجاوز الاعتبارات العرقية السائدة بين العامة في المجتمع الإسلامي، والتي هي استمرار لما كان ينخر المجتمع الجاهلي من أفكار استعلائية (معاناة عنترة بن أبي شداد مثلا) كأن المجتمع، حتى بعد ظهور الإسلام بفترة طويلة، لم يستطع تمثّل قيم الدين الجديد، التي تعلي إنسانية الإنسان بغض النظر عن جنسه ولونه، فقد قال تعالى: **﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**(2).

سادت هذه النظرة الدونية للآخر الزنجي، ومازالت، في المجتمع الإسلامي، وفي مجتمعات أخرى كالشعوبيين من الفرس؛ «**الخطابة شيء في جميع الأمم...حتى إن الزنج...مع فرط الغباوة، ومع كلال الحدّ، وغلظ الحس، وفساد المزاج لتطيل الخطب، وتفوق في ذلك جميع العجم، وإن كانت معانيها أجفى وأغلظ، وألفاظها أخطأ وأجهل.**» (3)

وثّق لنا الجاحظ النظرة الدونية للآخر، وبيّن أنها لا تعتمد الشكل الخارجي (لون البشرة) فقط، وإنما تتناول كينونة الإنسان ومقدرته اللغوية، فتنزع عن الزنج انتماءهم البشري،

---

(1) «البيان والتبيين» ص٢٦١.

(2) القرآن الكريم، سورة الحجرات آية ١٣

(3) «البيان والتبيين» ص٣٩٨.

حين تجردهم من العقل ورهافة الحس والفطرة السليمة، وتلصق بهم (الغباوة والغلاظة وكلال الحد، وفساد المزاج) كي تقنع المتلقي بحرمانهم من كل ما يفرزه العقل والروح، وتحرمهم بالتالي من أي إبداع لغوي!!! لهذا تمّ وصف لغتهم عبر أسماء التفضيل ذات الدلالة السلبية المنفرة (أجفى، أغلظ، أخطأ، أجهل).

إن الاستهانة بهذا الآخر دليل على رغبة في إعلاء شأن الذات، لهذا ألحقت بصورة لا شعورية الدلالات الإيجابية بلغة (الأنا) سواء أكانت عربية أم شعوبية! والدليل على ذلك تكرار هذا الوصف السلبي في كتاب البخلاء أيضاً، مما يعني أن الجاحظ ينقل للمتلقي ما هو مألوف، دون أن يستهجن ما يسمع من وصف يحرم الزنج من الذكاء والعقل! «**وقد علمنا أن الزنج أقصر الناس مرة وروية، وأذهلهم عن معرفة العاقبة...**» (١).

يرضخ الجاحظ، هنا، للنسق الاجتماعي ومقولاته المهيمنة، رغم ما عرف عنه من موضوعية، إذ يبدو أن السائد بين الناس هو تلك النظرة الدونية للآخر الزنجي!!!! وما يؤكد هذا النظرة أننا لاحظناها في القصص الشعبي، خاصة في «ألف ليلة وليلة» فقد تم وصف الزنوج بصفات غاية في البشاعة، فقد عدّهم الخيال الشعبي من أكلة لحوم البشر، لذلك كان الناس في بغداد عند هبوط الظلام يغلقون باب بغداد «**خوفاً من السودان أن يأخذوهم ويأكلوهم.**» (٢).

غير أن كتب الجاحظ التي ترصد مظاهر الحياة الاجتماعية كـ «كتاب البخلاء» رصدت لنا العلاقة الإنسانية التي تتجاوز هذه الأوهام، وتستمد مادتها من الواقع المعيش، فقد حدثنا عمن يعاشر الزنوج في تفاصيل الحياة اليومية، ويؤاكلهم، ويتعلم منهم آداب الطعام! فيسمعنا صوت (راشد الأعور) يقول: «**لم أنتفع بأكل التمر إلا مع الزنج وأهل أصبهان، فأما الزنجي فإنه لا يتخير وأنا أتخير... وهذا عدل، والتخير قزمة وجور، لا جرم أن الذي يبقى من التمر لا ينتفع به العيال إذا كان قدام من يتخير.**» (٣).

نعايش هنا الموضوعية في النظرة للآخر الزنجي، فينقل لنا الجاحظ على لسان من عايشه في تفاصيل الحياة اليومية صورة دقيقة عنه، تكتشف محاسنه، فتقضي على الصورة المتوهمة عنه، التي تشوّهه، فهو يأكل التمر بإحساس مرهف بالعدل والمسؤولية تجاه الآخرين، لهذا لا ينتقي الجيد لنفسه ويترك الفاسد لغيره، وبذلك يبتعد في تصرفه عن «**القزمة والجور**» أي يبتعد عن دناوة النفس وأنانيتها، التي تبيح ظلم الآخرين! فيجسد عبر سلوكه الرقي الأخلاقي والحس الإنساني! فيسمو الزنجي على كثير من الأجناس الأخرى، ومن بينهم العرب، وبذلك تتحرر صورته من نمطيتها، وتخرج عن تشوهها!

---

(١) «كتاب البخلاء» ص١٠١

(٢) «ألف ليلة وليلة» المجلد الأول، ليلة (٣٧)طبعة صادر، طبعة أصلية وكاملة، بيروت، دون تاريخ، ص١٤٨

(٣) البخلاء ج٢،ص١٥٤

إذا كنا قد لحظنا الجاحظ في «البيان والتبيين» قد خضع للسياق الاجتماعي ومقولاته المهيمنة في تقديم صورة مشوّهة للزنجي، فإننا لاحظنا أنه يسهم في تحرير هذه الصورة من نمطيتها السلبية في رسالة ألفها بعنوان «فخر السودان على البيضان» فأتاح للمرة الأولى أن يُمثّل السودان أنفسهم ويصفوا ذواتهم، ويستعرضوا مفاخرهم، فقد كانوا عاجزين عن ذلك، إذ جُردوا من أهم أداة تمثّل الذات ، وهي الكتابة واللغة، على حد قول نادر كاظم.[1].

تحرر الجاحظ من النسق الثقافي السائد، الذي ينأى عن روح الإسلام السمحة، فأتاح للآخر الزنجي في هذه الرسالة فرصة التعبير عن صوته الخاص، والدفاع عن ذاته، فوجدناه غير مكبّل بإحساس النقص، الذي ينتاب البعض لسواد بشرتهم، فيسعون لتغيير لونها، كما فعل المغني العالمي مايكل جاكسون!! لهذا نجده يتيح الفرصة للزنجي للتعبير عن ذاته بصيغة الجمع مؤكداً إحساس الثقة بالانتماء إلى الجماعة: «**إن الله لم يجعلنا سوداً تشويهاً بخلقنا، ولكن البلد فعل ذلك بنا. والحجة في ذلك أن في العرب قبائل سوداً كبني سليم.**»[2].

يقدم لنا التراث العربي عبر الجاحظ لحظة حضارية نادرة، إذ أتيح للسود إيصال وجهة نظرهم عبر حوارهم مع الآخر الذي يعيب سوادهم، فظهر اعتزازهم بلونهم، وناقشوا أمره، وبيّنوا بأن ذلك ليس مسخاً أو غضباً من الله، وإنما هو أمر طبيعي نتيجة للبيئة الحارة التي يعيشون فيها! إذ إن من المعروف أن سواد البشرة أكثر مقاومة لحرارة الشمس وتأقلماً معها!!

وبما أن سبب تشويه صورتهم هو الجهل، لهذا وجدوا فرصة لمواجهة النظرة المشوّهة لهم عبر المعرفة، فبيّنوا محاسن السواد؛ «**نحن أهول في الصدور وأملأ للعيون...كما أن الليل أهول من النهار**».

إنهم يركزون على ما حباهم الله من ضخامة الأجساد وقتامة اللون، مما قد يؤثر سلباً على الآخر فيرهب جانبهم، مثلما يرهب الناس لسواده، وبذلك يستعينون بالطبيعة لتعزّيز تميّزهم، بما حبتهم من مزايا، يظنها الناس مساوئ، لهذا يعلنون على الملأ ثقتهم بأنفسهم!

ثمة رغبة لديهم في تغيير النظرة النمطية السائدة حولهم، لهذا دعوا الآخر إلى التأمل في أجسادهم، ليتعرّفوا أهمية السواد! وليلاحظوا أن أكرم ما في الإنسان هو «**حدقتاه، وهما سوداوان**» وبذلك يفخرون بما يظن بعض الناس أنه نقطة ضعف أو عقدة نقص!! وبات الشكل الضخم واللون الأسود قوة تهبهم التميّز عن الآخرين والثقة بالذات!

وهم لا يفتخرون بأشكالهم، التي لا يد لهم فيها فقط، بل يفتخرون بتميّزهم الثقافي الذي حصّلوه بجهدهم؛ «**لنا بعد معرفة بالتفلسف والنظر، ولنا في الأسرار حجة...**»

---

(١) د. نادر كاظم «تمثيلات الآخر» صورة السود في المتخيل العربي الوسيط المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط١، ٢٠٠٤، ص٢٨٤، بتصرف.

(٢) الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر «رسائل الجاحظ» فصول مختارة من كتب الجاحظ، اختيار الإمام عبيد الله بن حسان، شرحه وعلّق عليه محمد باسل عيون السود، المجلد (١) دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠، ص١٥٨

وبذلك يبيّنون لنا خطأ النظرة السائدة التي تحشرهم في خانة العبيد، والتي مازالوا يعانون منها إلى اليوم! فهم ذوو نسب عريق، إذ إن أجدادهم ملوك، اعترف العرب بأهميتهم، لذلك يذكّرونهم بمكانتهم لديهم عبر خطاب مباشر لهم:«**قدّمتموهم في كثير من المواضع على ملوكم، ولو لم تروا لنا الفضل في ذلك لما فعلتم.**» (١)

لا يكتفي الجاحظ بإيراد مدحهم عبر صوتهم الخاص، لأن ذلك قد يفقدهم المصداقية، فالإنسان بطبعه ينفر من مادح نفسه! لهذا وجدناه يعزّز أقوالهم بأمثلة مستمدة من القرآن الكريم، وبيّن أن لقمان الحكيم منهم، وقد مدحه الله في كتابه، وأورد حكماً له أوصى بها ابنه، ولقّبه بـ«**الحكيم**» بل سمّى سورة باسمه!

كما ذكر الجاحظ أولياءهم الصالحين السابقين إلى الإسلام، وتحدث عن المتفقهين في الدين، من أمثال سعيد بن جبير، الذي قتله الحجاج، و«**كان أورع الخلق وأتقاهم**»، **وكان أعظم أصحاب ابن عباس، ويوم قتل قال الناس: كلنا محتاج إليه**».

ثم نجده يعزّز ما ذكروه من صفات جسدية ومعرفية، ويضيف إليها مزايا أخلاقية ولغوية «**ليس في الأرض** أحسن حلوقاً منهم، وليس في الأرض لغة **أخف على اللسان من لغتهم...وليس في الأرض** قوم أذرب ألسنة، **ولا أقل تمطيطاً** منهم...**ليس في الأرض أمة في شدة الأبدان وقوة** الأسر أعمّ منهم فيهما. وإن الرجل ليرفع الثقيل **الذي تعجز عنه الجماعة من الأعراب** وغيرهم، وهم شجعاء أشداء الأبدان أسخياء، **وهذه هي خصال الشرف...والزنجي مع** حسن الخلق وقلة الأذى لا تراه أبداً إلا طيّب **النفس، ضحوك السن، حسن الظن، وهذا هو** الشرف.» (٢)

إن الجاحظ عالم بالنفس البشرية، يدرك اتساع قدراتها، لا يمكن أن تسجن في لون معين أو انتماء ما! لهذا مدح المقدرة اللغوية لدى الزنجي، ولم يجعل صفة كـ(الفصاحة) عُرف العرب بها حكراً عليهم، وهو لا يكتفي بذلك بل يمدح طبيعة لغة الزنجي، وما تتميز به من خفة في النطق، وجمال في الإيقاع! كما يمدح قوته الجسدية، ويبيّن تميّزه في هذا ليس عن الفرد العربي، بل عن «**الجماعة من الأعراب**»، ومثل هذه القوة ليست بمعزل عن الشجاعة والشرف، وبذلك تكتمل جماليات صورة الزنجي! التي هي استمرار لصورة عنترة بن شداد التي شكلت في مخيلة العربي نموذجاً رائعاً للبطولة والشهامة!

من الملاحظ أن الجاحظ معجب بشخصية الزنجي، ربما لكونه ينتمي مثله إلى جماعة المهمشين، لكنه استطاع أن يحقق مكانة رفيعة في مجتمعه بفضل المعرفة التي حصّلها والإبداع الذي قدّمه! واستطاع بفضل عمق الرؤية الإنسانية وتشبعه بروح الإسلام أن يقدّر

---

(١) المصدر السابق، ص١٤٠

(٢) المصدر السابق نفسه، ص١٣٨-١٣٩

المزايا التي يتمتع بها الإنسان بغض النظر عن انتمائه ولونه! خاصة أنه لاحظ اجتماع المزايا الجسدية بالأخلاقية لدى الزنج! لهذا كرّر صفة الشرف حين وصفهم، ليرسّخ صورتهم النبيلة في الأذهان!

من هنا لن نستغرب حماسته لهم التي تبدت في تأليف رسالة خاصة بهم، وهم المهمشون المبعدون عن السلطة، على نقيض الأتراك!

وقد تجلت حماسته أيضاً في الدفاع عن الزنج حين ردّ على أولئك المتعصبين الذين يحاولون النيل منهم، فقد اتهموهم بضعف العقل لكونهم أسخياء، فيقول لهم: «**ينبغي في هذا القياس أن يكون أوفر الناس عقلاً وأكثر الناس علماً أبخل الناس ... وأقلهم خيراً.**»[1].

كان دفاع الجاحظ عنهم في هذه الرسالة التي كتبها عنهم نثراً وشعراً، فقد أثبت أبياتاً في الفخر لبعض شعرائهم، وبذلك عايشنا بفضله مشهداً من مشاهد الحضارة الإسلامية، التي منحت الآخر فرصة التعبير عن ذاته والفخر بها! فلكل إنسان «**نصيب من النقص، ومقدار من الذنوب، وإنما يتفاضل الناس بكثرة المحاسن وقلة المساوئ**»[2].

لقد تعمّد الجاحظ في مؤلفاته، وهو المثقف الطليعي، أن يسهم في ترسيخ رؤية موضوعية للذات وللآخر، تقصي التعصب جانباً، وتؤسس لمجتمع تسوده المحبة والتسامح، وهذا ما صرّح به في مقدمة رسالته: «**وكتابنا هذا إنما تكلفناه لنؤلف بين (قلوب البشر) التي كانت مختلفة، ولنزيد الألفة إن كانت مؤتلفة، ولنخبر عن اتفاق أسبابهم لتجتمع كلمتهم، ولتسلم صدورهم.**» [3]

---

(١) نفسه، ص١٣٩

(٢) نفسه، ص٣١

(٣) الجاحظ «كتاب البخلاء» تحقيق أحمد العوامري وعلي الجارم، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ، ص١٦٠

قائمة المصادر والمراجع

١ـ «**ألف ليلة وليلة**» المؤلف مجهول المجلد الأول، ليلة (٣٧)طبعة صادر، طبعة أصلية وكاملـة، بيروت، دون تاريخ، المجلد الأول.

٢ـ «**البيان والتبيين**» الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر حققه د. فوزي عطوي، مكتبة الطـلاب، بيروت، دون تاريخ.

٣ـ «**تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيل العربي الوسيط**» د. كاظم نادر المؤسسة العربيـة للدراسات والنشر، بيروت ط١، ٢٠٠٤م.

٤ـ «**رسائل الجاحظ**» الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر فصول مختارة من كتب الجاحظ، اختيـار الإمام عبيد الله بن حسان، شرحه وعلّق عليه محمد باسل عيون السـود، المجلـد (١) دار الكتـب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

٥ـ «**عيون الأخبار**» ابن قتيبة الدينوري أبو محمد عبد الله بن مسلم ، المجلد الثـاني، دار الكتـاب العربي، بيروت، دون تاريخ.

٦ـ «**كتاب البخلاء**» الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر تحقيق أحمد العـوامري وعلـي الجـارم، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ.

القصيدة الموصلية
للمرتضى الشهرزوري (٤٦٥-٥١١ أو ٥٢١
(نصٌّ صوفيٌّ منسيّ)

رضا رجب(*)

المقدمة:

هو أبو محمد عبدالله بن القاسم بن المظفَّر بن علي بن القاسم الشَّهرزوري[1] المنعوتُ بالمرتضي .كان مشهوراً بالفضل والدِّين، وكان مليح الوعظ مع الرَّشاقة والتجنيس، وأقام ببغداد مدَّةً يشتغلُ بالحديث والفقه، ثمَّ رجع إلى الموصل، وتولَّى بها القضاءَ، وروى الحديث .له شعرٌ رائقٌ، أشهره قصيدته التي على طريقة الصُّوفيَّة[2] وتسمى القصيدة الموصلية[3]، وسنأتي على ذكرها. ولد[4] المرتضى سنة ٤٦٥، وتوفي سنة ٥١١ بالموصل، ودفن فيها، ويذكر ابن خلكان عن العماد الكاتب أنه توفي بعد سنة ٥٢٠ هـ. ووالده عميدُ الأسرة الشهرزورية، وهو[5] أبو أحمد القاسم بن المظفر بن علي بن القاسم الشهرزوري، له ثلاثة

(*) أستاذ جامعي سوري.

(١) انظر ترجمته في وفيات الأعيان؛ ٤٩/٣، وعنه أغلب ما أخذنا.وترجم له العماد الأصفهاني في الخريدة؛ شعراء الشام، الجزء الثاني؛٣٠٨-٣٢١.وطبقات الشافعية للأسنوي؛٩٧/٢، والبداية والنهاية؛٢٣٣/١٦

(٢) وفيات الأعيان؛٤٩/٣

(٣) وفيات الأعيان؛٦٩/٤

(٤) وفيات الأعيان؛٥٢/٣-٥٣

(٥) وفيات الأعيان؛ ٦٨/٤، طبقات الشافعية للأسنوي؛٩٦/٢

أولاد، هم القاضي أبو بكر محمد المعروف بقاضي الخافقين[1]، والمرتضى أبو محمد عبدالله شاعرِنا هذا وأبو منصور المظفر.

تولَّت أسرته القضاءَ بالشام والموصل والجزيرة. ونسبتهم جميعاً إليه.كان حاكماً بمدينة إربل مدَّة ومدينة سنجار مدَّة، وكان من أولاده وحفَدَته علماءُ نجباء كرماء نالوا المراتب العلية، وتقدَّموا عند الملوك وتحكَّموا وقضوا ونفقت أسواقهم.خصوصاً حفيده القاضي كمال الدين محمد ومحيي الدين بن كمال الدين. تنتسب أسرتهم إلى شيبان كما ذكر الحافظ السَّمعاني[2]، وترجم له أبو البركات بن المستوفي في تاريخ إربل، وأورد له شعراً، فمن ذلك قوله[3]:

همَّتي دونها السُّها والزُّبانى ... قد علتْ جُهدَها فما تتدانى

فأنا مُتعَبٌ مُعنًّى إلى أنْ ... تتفانى الأيَّامُ أو نتفانى

وذكر ابن خلكان والعماد الأصفهاني[4] أن السَّمعاني نسب البيتين في كتاب الذيل لولده أبي بكر محمد المعروف بقاضي الخافقين.توفي القاسم سنة ٤٨٩هـ بالموصل، ودفن في التربة المعروفة به المجاورة لمسجد جدّه أبي الحسن بن فرغان.

وأما ولده قاضي الخافقين جمال الدين أبو بكر محمد، فإنه اشتغلَ بالعلم على أبي إسحاق الشيرازي، وولي القضاء بعدَّة بلاد، ورحل إلى العراق وخراسان والجبال، وسمع الحديث الكثير، وسمع منه السَّمعاني كما يذكر ابنُ خلكان.

وقد ولد قاضي الخافقين بإربل سنة ثلاث أو أربع وخمسين وأربعمئة، وتوفي في جُمادى الآخرة سنة ثمان وثلاثين وخمسمئة ببغداد، ودفن في باب أبرز.وإنما قيل له قاضي الخافقين لكثرة البلاد التي ولي فيها.[5]

---

(١) ترجم له العماد في الخريدة؛شعراء الشام؛٣٢٢/٢

(٢) وفيات الأعيان؛٦٩/٤

(٣) انظر وفيات الأعيان؛٦٩/٤

(٤) خريدة القصر؛ ٣٢٢/٢.وانظر طبقات الشافعية للأسنوي؛٩٦/٢-٩٧

(٥) وفيات الأعيان؛ ٦٩/٤، وانظر الخريدة؛٣٢٢/٢، وطبقات الشافعية للأسنوي؛٩٨/٢، وطبقات الشافعية للسبكي؛ ومن شعره:

لا تجزعنَّ إذا ما الهمُّ ضقتَ بهِ ... ذرعاً و نمْ وتوسَّدْ خاليَ البالِ

فبين غفوة عين و انتباهتها ... يغيِّر الله من حالٍ إلى حالِ

وما اهتمامُكَ بالمُجرى عليكَ وقد ... جرى القضاءُ بأرزاقٍ وآجالِ؟

وأمَّا ولده المنصور المظفَّر(١) فقد نقل ابنُ خلّكان عن السَّمعاني أنَّه ولد بإربل ونشأ بالموصل، وورد بغداد، وتفقّه بها على الشيخ أبي إسحاق الشيرازيّ، ورجع إلى الموصل، ثمَّ وليَ قضاءَ سنجار على كبر سنِّه، وسكنها، وقد أضرَّ، ونقل ابن خلكان أنَّ السَّمعانيَّ سأله عن مولده، فقال ولدت في جُمادى الآخرة أو رجب سنة ٤٥٧هـ بإربل.ولم يذكر السمعانيُّ تاريخ وفاته.

ومن أنجب أبناء شاعرنا المرتضى ولده أبو الفضل(٢) محمد بن أبي محمد عبدالله بن أبي أحمد القاسم الشّهرزوريّ الملقّب كمال الدين الفقيه الشافعي.تفقه ببغداد على أسعد الميهني، وسمع الحديث من أبي البركات محمد بن محمد بن خميس الموصلي، وتولّى القضاءَ بالموصل، وبنى بها مدرسة للشافعيَّة ورباطاً بمدينة الرسول (ص)، وكان يتردَّد في الرسائل منها إلى بغداد عن عماد الدين زنكي الأتابك.ولمَّا قُتلَ عماد الدين على قلعة جعبر، كان كمال الدين حاضراً في العسكر هو وأخوه تاج الدين(٣) أبو طاهر يحيى والد القاضي ضياء الدين، فلما رجع العسكر إلى الموصل كانا في صحبته.

ولمَّا تولّى سيف الدين غازي ولد عماد الدين فوَّض الأمورَ كلَّها إلى القاضي كمال الدين وأخيه بالموصل وجميع مملكته. ثمَّ إنَّه قبض عليهما في سنة اثنتين وأربعين واعتقلهما بقلعة الموصل، وأحضر نجمَ الدين أبا علي الحسن بن بهاء الدين أبي الحسن، وهو ابن عمّ كمال الدين، وقد شفع الخليفة المقتفي في كمال الدين وأخيه، فأخرجا من الاعتقال، وقعدا في بيوتهما وعليهما الترسيم.وحبس بالقلعة جلال الدين أبو أحمد ولد كمال الدين وضياء الدين أبو الفضائل القاسم بن تاج الدين.

ولمَّا مات سيف الدين غازي، رُفع التَّرسيم عنهما، وحضرا إلى قطب الدين مودود بن زنكي، وقد تولى السلطنة بعد أخيه سيف الدين، وعزَّياه عن أخيه وهنّآه بالولاية، وصارا يركبان في الخدمة.ثم انتقل كمال الدين إلى خدمة نور الدين محمود صاحب الشام في سنة خمسين وخمسمئة، وأقام بدمشق مدَّة، ثم عزل زكي الدين عن الحكم، وتولاَّه كمال الدين في شهرصفر سنة خمس وخمسين وخمسمئة.واستناب ولده وأولاد أخيه ببلاد الشام، وترقّى إلى درجة الوزارة، وحكم في بلاد الشام الإسلامية في ذلك الوقت، واستناب ولده القاضي محيي

---

(١) وفيات الأعيان؛٤/٧٠، وطبقات الشافعية للأسنوي؛٢/٩٩

(٢) وفيات الأعيان؛٤/٢٤١، وقد التقاه العماد الأصفهاني في دمشق سنة ٥٧١، وترجم له في الخريدة، قسم شعراء الشام؛٢/٣٢٣-٣٢٧ وله شقيق اسمه شمس الدين القاسم، تولى قضاء الموصل.انظر الخريدة؛ م.س؛٢/٣٢٨، وطبقات الأسنوي؛ ٢/٩٩

(٣) انظر ترجمته في الخريدة؛ قسم شعراء الشام؛٢/٣٤٠-٣٤٢

الدين في أمور الدولة يخرج عنه، حتَّى الولاية وشدِّ الديوان وغير ذلك، وذلك في أيام نور الدين محمود بن زنكي صاحب الشام، وتوجَّه من جهته رسولاً إلى الديوان في أيام المقتفي، وسيَّره رسولاً للإصلاح بين نور الدين المذكور وقلج أرسلان بن مسعود صاحب الروم.ولما مات نور الدين وملك صلاح الدين أقرَّه على ما كان عليه. كان فقيهاً أديباً شاعراً كاتباً ظريفاً فكه المجالسة، يتكلم في الخلاف والأصلين كلاماً حسناً.وكان شهماً جسوراً كثير الصَّدقة والمعروف.وقف أوقافاً كثيرةً بالموصل ونُصيبين ودمشق.وكان عظيم الرئاسة خبيراً بتدبير الملك.لم يكن في بيته مثله، ولا نال أحد منهم ما ناله من المناصب مع كثرة رؤساء بيته.وقد قال[1] ابن خلّكان: إنَّ الحافظ ابن عساكر قد ذكره في تاريخ دمشق.له نظمٌ جيِّد.وذكر ابن خلّكان أنَّ بعض أهل بيته أنشده له:

ولقد أتيتُكَ و النُّجومُ رواصدٌ   والفجرُ وهمٌ في ضمير المشرقِ
وركبتُ م الأهوالِ كلَّ عظيمةٍ   شوقاً إليكَ لعلَّنا أن نلتقي

ويُروى أنه كتب إلى ولده محيي الدين وهو بحلبَ، بيتين رواهما العماد في الخريدة، وهما[2]:

عندي كتائبُ أشواقٍ أجهِّزها   إلى جنابكَ إلاَّ أنَّها كُتُبُ
ولي أحاديثُ من نفسي أُسَرُّ بها   إذا ذكرتُكَ إلاَّ أنها كذبُ

وقد ولد بالموصل سنة ٤٩٢، وتوفي سنة ٥٧٢ بدمشق ودفن من الغد بجبل قاسيون، عن عمرٍ جاوز الثمانين.ورثاه ولده محيي الدين محمد[3]، وأوصى بولاية ابن أخيه أبي الفضائل القاسم بن يحيى بن عبدالله الملقَّب ضياء الدين[4]، فأنفذ السلطان وصيَّته، وفوَّض القضاء بدمشق إلى ضياء الدين.ثمَّ إنَّ ضياء الدين فهم مِن السلطان ميله إلى ابن عصرون فعزل نفسه، وكان القاضي ضياء الدين أبو الفضائل القاسم بن القاضي تاج الدين أبي طاهر يحيى بن عبدالله قد سمع الحديث بالاسكندرية من الحافظ أبي طاهر السِّلفي، وروى عن عمارة اليمني الفقيه شيئاً من شعره، وتولى القضاء بدمشق بعد عمه كمال الدين، ولمَّا انفصل عن القضاء صار يتردد في الرسائل إلى بغداد، ولمَّا مات السلطان صلاح الدين سيَّره ولدُه الملك الأفضل نور الدين علي صاحب دمشق رسولاً إلى بغداد بهدايا وتحف، وصار له هناك منزلة

---

(١) وفيات الأعيان؛ ٢٤٣/٤

(٢) هذه رواية ابن خلّكان، وفي الخريدة:ولي كتائبُ أنفاسٍ.وذكر له صاحب الخريدة جملةً من الأشعار؛٣٢٣/٢ وما بعد.

(٣) انظر رثاء ولده له في الخريدة؛قسم شعراء الشام؛٣٣٦/٢-٣٣٩.والرَّوضتين؛ ٤٢٧/٢

(٤) انظر ترجمته في الخريدة، قسم شعراء الشام؛٣٤٣/٢-٣٤٤، وطبقات الشافعية للأسنوي؛١٠٠/٢ وذكر العماد أنه سمع شعره بدمشق سنة ٥٧٠

ومكانة جيدة، ثمَّ عاد إلى دمشق، وتولَّى نظارة الأوقاف بها، ثم فارق دمشق، وقدم الموصل، وتولّى القضاء بعد الشيخ عماد الدين أبي حامد محمد بن يونس، وكانت ولايته في صفر سنة ٥٩٧، وعبر إلى الموصل ولم يدخلها، وانتهى إلى مدينة حماة، فولاه الملك المنصور ناصر الدين تقيّ الدين عمر ملكها يومئذ القضاء بها، فأقام إلى أن مات بها في سنة٥٩٩، ونقل إلى دمشق، ودفن بها، ومولده سنة ٥٣٤ بالموصل

وقيل مولده سنة ٥٣٥.ومن شعره:

فارقتكم ووصلتُ مصرَ فلم يقُمْ | أنسُ اللِّقاء بوحشة التوديعِ
وسررتُ عند قدومها لولا الذي | لكمُ من الأشواقِ بين ضلوعي

وأمّا والده تاج الدين أبو طاهر يحيى، فقد ترجم له العماد الأصفهانيُّ في الخريدة، وقال:هو أخو كمال الدين، وامتدحه، وقال:توفي بالموصل سنة ٥٦٦، ومن شعره[١]:

وسِقٍ النَّدامى عقيقيّةً | تضيءُ فتُحسبُ في الليل نارا
تدور المسرَّةُ معْ كأسها | وتتبعه حيثما الكأس سارا
ولا عيبَ فيها سوى أنَّها | متى عرَّستْ بحمى الغمِّ سارا
ستلقى ليالي الهموم الطِّوالَ | فبادرْ ليالي السرور القصارا

ومن الأسرة الشهرزورية عمُّهما القاضي بهاءُ الدين أبو الحسن علي بن القاسم والدُ نجم الدين الحسين قاضي الرحبة[٢].

ومن هذه الأسرة[٣] أبو حامد محمد بن القاضي كمال الدين محمد بن عبدالله الشهرزوري، الملقَّب محيي الدين قاضي حلب.وكان القاضي محيي الدين قد دخل بغداد للاشتغال، فتفقّه على الشيخ أبي منصور بن الرزّاز وتميَّز، ثمَّ أصعد إلى الشام، وولي قضاء دمشق نيابةً عن والده .ثمَّ انتقل إلى حلب، وحكم بها نيابةً عن أبيه سنة ٥٥٥.وبعد وفاة والده تمكَّن عند الملك الصالح اسماعيل بن نور الدين صاحب حلب غاية التمكُّن، وفوَّض إليه تدبير مملكة حلب

(١) انظر الخريدة؛ م.س؛ ٣٤٢/٢

(٢) قال صاحب الخريدة:"وكان بهاء الدين الشهرزوري بفرد عين، الخريدة ٣٠٧/٢

(٣) وفيات الأعيان؛٢٤٦/٤ وانظر ترجمته في الخريدة؛قسم شعراء الشام؛٣٢٩/٢-٣٣٩ وطبقات الشافعية للأسنوي ؛٢/ ١٠١ وذكر ابن خلكان في وفيات الأعيان؛٢١٤/١ أنَّ الشاعر أبا السعادات السنجاري قد مدحه بقصيدة حسنة، أورد منها قسم الغزل فقط.

سنة ٥٦٣، ثمَّ ساءت علاقته بالسلطان لوشاية وشى بها أحد الحسَّاد، ففارق حلب، ورجع إلى الموصل، وتمكّن عند صاحب الموصل عز الدين مسعود بن قطب الدين مودود بن زنكي، واستولى على جميع الأمور، وتوجَّه من جهته مراراً إلى بغداد.

وكان محيي الدين جواداً سريًّاً، ويحكى عنه مكارمُ كثيرةٌ ورئاسةٌ ضخمةٌ، وكان من النجباء عريقاً في النجابة تامَّ الرِّئاسة كريم الأخلاق رقيق الحاشية له في الأدب مشاركة حسنة، وله أشعارٌ جيِّدة.ومن شعره في وصف جرادة:

لهـا فخِـذا بكـرٍ وساقا نعامةٍ ... و قادمتا نسرٍ وجُؤجُؤُ ضيغَمِ
حبتْها أفاعي الرملِ بطناً وأنعمتْ ... عليها جيادُ الخيلِ بالرَّأسِ والفَمِ

وقال يصف نزول الثلج من الغيم:

ولمَّا شابَ رأسُ الدَّهرِ غيظاً ... لما قاساه من فقْدِ الكرامِ
أقام يُميطُ هذا الشَّيبَ عنه ... وينثر ما أماط على الأنامِ

وقد ولد سنة ٥١٠ تقريباً كما يقول ابن خلّكان، ونقل عن العماد في الخريدة أنه قال: مولده سنة ٥١٩ وتوفي سنة ٥٨٦، وقيل غير ذلك.

وكانت وفاته بالموصل، ودفن بداره بمحلّة القلعة، ثم نقل إلى مدينة الرسول صلوات الله عليه. وقيل غير ذلك.

ويذكر ابن خلّكان أنه كان لكمال الدين ابنٌ آخر[١]، وتوجَّه رسولاً إلى بغداد عن نور الدين سنة ٥٦٩، ومدحه ابن التّعاويذي بقصيدة يقول في جملتها:

وقالوا: رسولٌ أعجزتْنا صفاتُهُ ... فقلتُ: صدقتم هذه صفةُ الرُّسْلِ

والشَّهرُزُوريُّ بفتح الشِّين المعجمة وسكون الهاء وضمِّ الرَّاء والزَّاي وسكون الواو وبعدها راء، هذه النسبة إلى شَهْرُزُور، وهي بلدةٌ كبيرة معدودة من أعمال إربل، بناها زور بن

(١) وفيات الأعيان؛٤/٢٤٨.وهو عماد الدين أبو العباس بن كمال الدين الشهرزوري.انظر القصيدة في ديوان ابن التعاويذي؛٣٣٧.

الضحَّاك، وهي لفظة عجمية معناها بالعربية بلدة زور.ومات بها الاسكندر ذو القرنين عند عوده من بلاد المشرق كما يذكر ابن خلِّكان(١).

ويبدو من خلال تتبع أخبار هذه الأسرة العريقة أنَّ المرتضى الشهرزوريَّ والد القاضي كمال الدين هو أشعر أبناء هذه الأسرة.وقد أورد له العماد الأصفهاني عدداً كبيراً من المقطَّعات بلغت ثلاثين مقطَّعة(٢)أتى ابن خلِّكان على ذكر بعضها كقوله: قال العماد في الخريدة: أنشدني له مجدُ العرب العامريُّ، دوبيت:

يا قلبُ إلامَ لا يُفيدُ النُّصحُ؟ — دعْ مزحَكَ كم جنى عليكَ المزْحُ

ماجارحةٌ فيك عداها جُرحُ — ما تشعرُ بالخُمارِ حتَّى تصحو

وقال ابن خلكان:أورد له العماد الكاتب في الخريدة قوله(٣) (٣):

فعاودتُ قلبي أسألُ الصَّبرَ وقفةً — عليها فلا قلبي وجدتُ ولا صبري

وغابت شموسُ الوصلِ عنِّي وأظلمتْ — مسالكُهُ حتَّى تحيَّرْتُ في أمري

فما كان إلا الخطفُ حتى رأيتُها — محكَّمةً والقلبُ في ربقةِ الأسرِ

وبانوا فكم دمعٍ من الأسرِ أطلقوا — نجيعاً وكم قلبٍ أعادوا إلى الأسرِ

فلا تُنكروا خلعي عِذاري تأسُّفاً — عليهم فقد أوضحتُ عندكمُ عُذري

ومن شعره الذي نقله ابن خلكان عن الخريدة قوله:

بقلبي منهمُ عَلَقُ — ودمعي فيهمُ عَلَقُ

وعندي منهمُ حُرَقٌ — لها الأحشاء تحترقُ

ونحنُ ببابهم فِرَقٌ — أذابَ قلوبَنا الفَرَقُ

وما تركوا سوى رمقٍ — فليتهمُ له رمقوا

فلا وصلٌ ولا هجرٌ — ولا نومٌ ولا قلقُ

فليتهمُ وقد قطعوا — ولم يُبقوا عليَّ بَقُوا

(١) وفيات الأعيان ؛ ٧٠/٤

(٢) الخريدة ؛ ٣٠٨/٢-٣٢١

(٣) وفيات الأعيان؛ ٥١/٣

أأفنـــى فـــي محبَّـــتهمْ وطيـــبُ محبَّتـــي عبَـــقُ؟
كمثـــلِ الـــشَّمعِ يُمتِـــعُ مَـــنْ ينادِمُـــــــهُ ويمَّحِـــــقُ

وآخرُ ما أورد له ابن خلّكان قولهُ[1] (٤):

ياليــلُ مــا جئــتُكمُ زائــراً إلاَّ وجــدتُ الأرضَ تُطــوى لــي
ولا ثنيــتُ العــزمَ عــن بــابكمْ إلاَّ تعثَّــــرتُ بأذيـالــــي

قال ابن خلكان معلّقاً:وغالبُ شعره على هذا الأسلوب.والأسلوبُ الذي ذهب إليه ابن خلكان هو هذا الغزل الرّقيق الذي يفنى فيه المحبوب في ذات محبوبه، وهو الوجد الذي نقله الشعراء المتصوّفة من الغزل الماديّ إلى الغزل الرُّوحي، ولعلَّ قصيدته الموصلية خير ما يصوّر أسلوبه.

وأما القصيدة الموصلية فيبدو أن الشاعر نظمها في الموصل، وهي على الطريقة الصوفية[2] كما ذكر ابن خلكان. وقد قال ابن خلكان بعد أن أورد القصيدة بكاملها لأهميّتها كما ذكر: وحُكيَ[3] عن بعض المشايخ أنه رأى في النوم قائلاً يقول: ما قيل في الطريقة مثلُ القصيدة الموصلية، يعني هذه.

وهذه هي القصيدة الموصلية نوردها نقلاً عن ابن خلكان الذي ذكر أنهُ أوردها كاملة لندرتها، وهي تقع في أربعة وأربعين بيتاً، وتجري بانسياب وعفويَّة وسلاسةٍ ورقّة وعذوبة.وتروي قصة محبٍّ يمَّمَ شطر المحبوب، الذي التمعت نارُ قِراه في ليلٍ بهيم بعد أنْ تعب حاديهم من التخبُّطِ في رمال الصحراء ومجاهيلها، والتبس الأمرُ على دليلهم، إذ لا دليلَ لهؤلاء العُشاق إلاَّ المحبوبُ نفسه، والوصول إليه لا يتأتّى إلا بطرقٍ خاصة ووفق مسالكَ محدَّدة مثقلة بالوجد والمكابدة.

لمعتْ نــارُهم وقــد عــسعسَ الليــلُ ومــلَّ الحــادي وحــار الــدَّليلُ
فتأمَّلْتُهــا وفكــري مــنَ البــيْنِ عليــلٌ ولحْــظُ عينــي كَليــلُ
وفــؤادي ذاك الفــؤادُ المعنَّــى وغرامــي ذاك الغــرامُ الــدَّخيلُ
ثــمَّ قابلتُهــا وقلــتُ لــصَحبي: هــذه النــارُ نــارُ ليلــى فميلــوا
فرَمَــوْا نحوَهــا لِحاظــاً صــحيحا تِ فعــادت خواسِــئاً وهْــيَ حُــولُ

(١) في طبقات الشافعية للأسنوي ٩٧/٢٤: ياهندُ
(٢) وفيات الأعيان ٤٩/٣٤
(٣) م.ن ٤ ٥١/٣

ثـم مـالوا إلـى الملام وقـالوا:	خلَّـبٌ مـا رأيـتَ أم تخييـلُ؟
فتجنَّبْـتُهمْ ومِلْـتُ إليهـا	والهـوى مركبـي وشـوقي الـذَّميلُ
ومعـي صـاحبٌ أتـى يقتفـي الآ	ثـارَ والحـبُّ شـرطُهُ التطفيـلُ
وَهْيَ تعلـو ونحـنُ نـدنو إلـى أنْ	حجـزتْ دونَهـا طلـولٌ مُحـولُ
فـدنونا مـن الطلـول فحالـت	زَفَـراتٌ مـنْ دونهـا وغليـلُ
قلـتُ: مَـنْ بالـديار؟قالوا:جريحٌ	وأسـيرٌ مكبَّـلٌ وقتيـلُ
ما الذي جئت تبتغي؟ قلـتُ: ضيفٌ	جاء يبغـي القِـرى فـأين النـزولُ؟
فأشـارت بالرَّحْـبِ دونـكَ فـاعقِرْ	هـا فمـا عنـدنا لـضيفٍ رحيـلُ
من أتانا ألقـى عـصا الـسَّير عنـه	قلتُ: مَنْ لـي بهـا وأيـنَ الـسبيلُ؟
فحططنـا إلـى منـازلِ قـومٍ	صـرعتْهمْ قبـلَ المـذاق الـشَّمولُ
درسَ الوجـدُ مـنهمُ كـلَّ رَسْـمٍ	فهـو رسْـمٌ والقـومُ فيـه حلـولُ
منهمُ مَنْ عَفـا ولـم يبقَ للـشكـ	وى ولا للـدُّموع فيـه مقيـلُ
لـيسَ إلا الأنفـاسُ تخبـرُ عنـه	وهـو عنهـا مبـرَّأٌ معـزولُ
ومن القوم مَـنْ يـشير إلـى وَجْـ	ـدٍ تبقّـى عليـه منـه القليـلُ
ولكـلٍّ رأيـتُ مـنهم مقامـاً	شـرحُهُ فـي الكتـاب ممَّـا يطـولُ
قلـتُ:أهـلَ الهـوى سلامٌ علـيكمْ	لـي فـؤادٌ عـنكمْ بكـمْ مـشغولُ
وجفونٌ قـد أقرحتْهـا مـنَ الدمـ	ـعِ حثيثـاً إلـى لقـاكمْ سُـيولُ
لم يزلْ حـافزٌ مـنَ الـشَّوقِ يحـدو	نـي إلـيكم والحادثـاتُ تحـولُ
واعتذاري ذنبٌ فهل عند مَـنْ يعـ	ـلمُ عذري في تركِ عـذري قبـولُ؟
جئتُ كي أصطلي فهل لـي إلـى نـا	ركـمُ هـذه الغـداةَ سـبيلُ؟
فأجابـتْ شـواهدُ الحـالِ عـنهم	كـلُّ حـدٍّ مـن دونهـا مَفْلُـولُ
لا تروقنَّـكَ الرِّيـاضُ الأنيقـا	تُ فمِـنْ دونهـا رُبـىً ودُحُـولُ
كم أتاهـا قـومٌ علـى غِـرَّةٍ منـ	ـها وراموا أمـراً فعـزَّ الوصـولُ
وقفـوا شاخـصينَ حتـى إذا مـا	لاح للوصـل غُـرّةٌ وحُجـولُ

وبـدَتْ رايـةُ الوفـا بيـد الوَجْـ ـدِ ونادى: أهـلَ الحقـائق جولـوا
أينَ مَـنْ كـان يـدَّعينا فهـذا الـ ـيومُ فيه صِـبْغُ الـدعاوى يَحـولُ؟
حملـوا حملـةَ الفحـول ولا يُـصْـ ـرَعُ يـومَ اللقـاءِ إلاَّ الفحـولُ
بَذلوا أنفُـساً سَـخَتْ حـين شـحَّتْ بوصـالٍ واستُـصغرَ المبـذولُ
ثمَّ غابوا مـنْ بعـد مـا اقتحموهـا بـين أمواجهـا وجـاءتْ سـيولُ
قـذفتْهم إلـى الرُّسـوم فكـلٌّ دمُـهُ فـي طُلولهـا مَطْلـولُ
نارُنـا هـذه تـضيءُ لمـن يـسْـ ـري بليـلٍ لكنهـا لا تُنيـلُ
مُنتهى الحظِّ ما تـزوّد منهـا اللحـ ـظ والمـدركون ذاك قليـلُ
جاءَها مَـنْ عرفـتَ يبغـي اقتباسـاً ولـه البـسطُ والمنـى والـسُّولُ
فتعالـتْ عـنِ المنـالِ وعـزَّتْ عـن دُنُـوٍّ إليـه وهْـوَ رسـولُ
فوقفنـا كمـا عهـدتَ حَيـارى كـلُّ عـزمٍ مـنْ دونهـا مخـذولُ
نـدفعُ الوقـتَ بالرَّجـاء وناهيـ ـكَ بقلـبٍ غـذاؤهُ التعليـلُ
كلَّمـا ذاقَ كـأسَ يـأسٍ مريـرٍ جـاءَ كـأسٌ مـنَ الرَّجـا معسولُ
فـإذا سـوَّلتْ لـه النفسُ أمـراً حِيدَ عنه وقيـل: صـبرٌ جميـلُ
هـذه حالنـا ومـا وصـلَ العلـ ـمُ إليـه، وكـلُّ حـالٍ تحـولُ

يقولُ الدكتور زكي مبارك(١): «إنَّ المحبِّينَ في العوالمِ الرُّوحيَّة، كانوا في بدايتهمْ محبِّينَ في الأودية الحسيَّة، والهيامُ بالجمالِ الإلهيِّ لا يقعُ إلَّا بعدَ الهيامِ الحسِّيِّ» .

وقلَّما تجدُ قصيدةً صوفيَّةً، تتداخلُ فيها معاييرُ الوجد و الفناء متناوبةً بينَ الحسِّيِّ و المعنويِّ كهذهِ القصيدة. وهي في أبياتها الأربعة و الأربعين تُشكِّلُ لوحةً واحدةً ذات سويةٍ متجانسة، ويتناوبُ المشهدُ بينَ تجلياتِ الوصلِ والحرمانِ والرَّفضِ والقبولِ والقرب و البعدِ وغيرها من الضِّدِّيَّةِ المألوفة في النَّصِّ الصُّوفيِّ، ممَّا يجعلنا أمام نصٍّ راقٍ بامتياز .

أوَّلُ ما يُميِّزُ هذا النَّصُّ قلَّةُ المحسِّنات البديعية واللفظيّة فيه، ممَّا يجعله نصَّاً انسيابيَّاً يرقى إلى مدرسة الغزلِ العذريِّ في نصوص العُشَّاقِ الأول في القرن الأول و الثاني، وإلى

---

(١) في التصوف الإسلامي ؛ د : زكي مبارك ؛ ٢١٧/١ .
وانظر : دراسات فنيَّة لعبد الكريم اليافي ؛ ٣٠٠-٣٣٦

المقدمات الغزلية لدى أعلام الشِّعر الكبار في العصر العباسي الأول و الثاني، بل لدى أعلام الغزل المتميِّزينَ كالعبَّاسِ بنِ الأحنف .

ألفاظ النصِّ ألفاظ المتصوِّفة، وطريقتُهُ طريقتُهم، وفيما يلي عرضٌ سريعٌ لمفردات أبياتِ القصيدة :

١- لمعت نارُهم – عسعس الليل – ملَّ الحادي – حار الدَّليل .

٢- التأمل – الفكر عليل – اللحظ كليل .

٣- الفؤاد المعنى – الغرام الدَّخيل (بمعنى المتغلغل في الأعماق)

٤- مقابلة النار – مخاطبة الصحب – معرفة النار : نار ليلى – طلب الميل من الأصحاب نحو النار .

٥- استجابة الصحب – النظر إلى النار – ارتداد الألحاظ خواسئاً حُولاً .

٦- لوم العاشق الحيرة : النار خُلَّبية أم متخيَّلة .

٧- مغادرتهُ للأصحاب – تفرّده بالعشق – الميل للنار : مركبه الهوى – شوقه : سريع .

٨- معه صاحب يراقبه، من ؟؟الحب شرطه التَّطفيل .

٩- النار تزدادُ لهيباً وابتعاداً العشاق يزدادون دنواً. التوقف أمام حجاب الامتناع (طلول دارسة) .

١٠- الاقتراب من الطلول : تناوب الحاجز المانع : هنا زفرات وغليل دون نار. تحوّل الرؤية إلى صوت .

١١- انفراده بالسؤال : من بالديار ؟ يجيب العشاق : جريح وأسير وقتيل : منازل العشق ومظاهره .

١٢- يأتيهِ السُّؤالُ من الدَّاخلِ : المتكلّم ليلى ؟ ؟ السُّؤالُ ماذا تريد ؟ الجواب : ضيفٌ يبغي القِرى: المعرفة (العرفان) .... يسأل : أين النزول ؟؟

١٣- يأتيه القبول بمحبة ــــ نجح في الامتحان : أعقرْ ناقتَك : أي خلِّص نفسكَ من الادران حسب تعابيرهم .، فالضيف لا يبرح الرِّحاب بعد وصوله .

١٤- المقبولون : يلقون عصا التسيار لانعدام الحاجة بعد الوصول ــ عصا موسى. العودة إلى الحيرة : من لي تبلك العصا وأين الطريق ؟؟ اكتشف المكان واحتجب عن الطريق .

١٥- العودة إلى (نا) الجمعيّة). حطُوا الرّحال في منازلِ قومٍ. صرعتهم الخمرة قبل مذاقها. التواصل الروحي .

١٦- درس الوجود رسومهم. فالقوم حلولٌ في عين الرسم. فناء الأجسام ــــ التماهي .

١٧- بعض العشاق صار في حالة الفناء التام (عفا) لا صوت ... لاصورة .

١٨- تخلّص النفوس من الأبدان .. الأنفاس تتصاعد لتخبر عمّا حلّ بهم. هم باتّجـاه المحبـوب. المحبوب لا يُرى ولا يتماهى مع العاشقين .

١٩- البعض في طريق مجاهدة النفس .... بقية الوجد .

٢٠- اختلاف مستويات العشاق .. لكلٍ منهم مقام يُميّزُه. الطريق طويل .. والشرح أطول .

٢١- يعود للأنا. يقول : سلام عليكم يا أهل الهوى فأنـا لـي قلبٌ مشغولٌ بكم عنكم. مخاطبة العاشقين .

٢٢- له جفوه مقرّحة من الدمع المنهمر كالسيل ...دموع الندم – دموع الحسرة – دموع الشرق

٢٣- شوقه يحدوه للوصول..الامتناع قائم وحائل بينه وبين المقام المأمول .

٢٤- الاعتذار في حضرة المحبوب ذنب هل يمكن القبول من دون عذر ؟؟

٢٥- قادمٌ للاصطلاءِ بنار المعرفة .. هل من سبيل إلى تلك النار ؟؟ صباحاً. الرحلة الباكرة .

٢٦- شواهد الحال الإجابة الرّفض. لا يمكن الرُّوية لسطوع النور .. كلُّ سيفٍ مفلولُ الحد دونها .

٢٧- التوقف عند مسافة لا معلومة ... ترى الرياض (شدّة الألق و الجمال (الأنق) دونها رُبىً ووديان (المشاق) .

٢٨- حاول القوم (تكرار لفظ القوم) راموا وصولاً إلى نار ليلى ــــ عـزُّ الوصـول، لأنهـم جاؤوا عن غير الطريق المألوفة (غرٌ). لايمكن معرفتها إلّا بها .

٢٩- وقفوا حائرين شاخصي الأبصار ـــ مقام الطاعة ـــ يؤدي إلى مقام القبول (لاح للوصـل أي للوَصل غُرَّة وحجول) .

٣٠- ظهرت علامات القبول ثمناً للوفاء والطاعة التي ترجمها الوجد، ونادى المنادي : يا أهـل الحقيقة ـــ وهي مرتبة صوفية اتّجهوا باتجاه المحبوب .

٣١- الادّعاء (العاشق وشبه العاشق) موقف الامتحان. يوم الفصل : ينكشف العاشق من مدَّعي العشق .

٣٢- الاندفاع غير المنضبط يُوَدي الإخفاق ـــ ويخفقُ أكثر العشاق حماسة .. يـوم اللقـاء ... مصرع العشاق ...

٣٣- بذلوا النفوسَ بسخاءٍ قوبلوا بوصالٍ شحيح لأنَّ كلَّ مبذول يبدو صغيراً أمام جلال الوصول وجمال المحبوب .

٣٤- غابوا في ذات المحبوب ـــ الفناء تناوب النَّعيم والامتحان : موج و سيول .

٣٥- العودة إلى الرسوم النار تقذفهم (نار الحب) الدماء تُسفح على الطلول (قبول القربان) .

٣٦- يتكلَّمُ المحبوب : هذه النار تُضيءُ لكلِّ السَّائرين في ليل حيرتهم ولكنها لا تمنحهم الوصول .

٣٧- غاية الوصال : الرُّؤية. منتهى الحظ (ذو حظٍّ عظيم). وقلّةٌ من ينالهم حظُّ إدراك الرُّؤية .

٣٨- جاءها العارفون .... يبغون اقتباس النار ـــ يريدون أن يستَمِدُّوا مــن الــذات إشــعاعات المعرفة. ولها البسط عكس القبض مشهد صوفي ... المنى (الأمل) ـ السُّول. غاية المرتجى .

٣٩- امتناع المنال ـــ الذات المتعالية (الكبير المتعال) امتنعت عن الدُّنوّ ـ الدُّنوّ هو الــسَّبيل للوصول .... هو الرسول : حجاب الامتناع .

٤٠- العودة إلى النار (نا) العشّاق. موقف الحيرة .... لا حول و لا قوَّة بما تمنحُ الذات .

٤١- طال الانتظار ـ يحاولون تفتيت الوقت بالرَّجاء (محطة صوفيّة). غذاء قلــوب العــشاق التعلّل و التعليل بوصل ليلى .

٤٢- تناوبُ حال العشّاق : كأس يأس مرير (مشهد صوفي) ـــ كأس رجاء معسول (مــشهد آخر) .

٤٣- الطمع (تسوّلُ النفس بأمر الوصال) الطمع يؤدي إلى الحرمان. محاربةُ النَّفس هي الحــل للوصول : الصبر الجميل .

٤٤- الاعتراف بالحال. طمع ـ رجاء ـــ يأس ـــ خوف .. والأحوال تتبدّل إذ لا بقــاء إلَّــا لذات المحبوب .

يتقاطع النصُّ مع عددٍ كبيرٍ من النصوص الشعريّة لدى شعراء التصوُّف في تراثنا العربي كالسهروردي وابن عربي وابن الفارض والمكزون السنجاري وغيرهم .

وإذا كان للقصيدة الموصلية فرادة الوحدة العضوية والحركة الدرامية كما أسلفنا فإنَّنا هنا نريد أن ندخلها في حيِّز التصوّف بامتياز من خلال المصطلحات الصوفية التي وردت فيها .

– اسم المعشوقة : هي **ليلى**، وكثيراً ما تتردد ليلى في أشعار المتصوّفة، بل تتردَّد أسماء معشوقاتٍ أخرى كميّ وميّة وعلوة وسلمى وغيرهن، وحيثما وردت في أشعار هؤلاءِ كانت كنايةً عنِ الحضرة الوجودية .

يقولُ ابن الفارض: (١)

لَـمْ يَـرقْ لَــي مَنــزلٌ بعدَ النَّقَــا ... لا ولا مُستحــسنٌ مــن بعــد مــيّ

(١) شرح ديوان ابن الفارض للشيخ عبد الغني النابلسي ؛ ١/ ١٧٢ وربما صار المحبوب المجرّد بديلاً عن التسمية الماديّة.يقــول المكزون السنجاري :

شــاغلُ القلـــبِ هـــوى عـــذبِ اللُّمـــى ... عـــن هـــوى ليلـــى وعـــن حـــبِّ لمـــيّ

انظر: معرفة الله والمكزون السنجاري لأسعد علي ؛ ٢/ ٢٤٦

قال الشارح، وهو الشيخ المتصوّف عبد الغني النابلسي :

النقا منَ الرّمل : القطعة المحدودبة، كنايةٌ عن المقام المحمّدي

وميٌّ بفتحِ الميم وتشديد الياء، وأصلُه ميَّة أو مي اسم مستقل. ميّ و ميّة كناية عن أسمائهنَّ، كنى بذلك عن الحضرة الوجودية

وعندَ قول ابن الفارض : [1]

عُتْبُ لم تُعْتِبُ وسلمى أسلمتْ وحمى أهل الحمى رؤيةُ ريّْ

قالَ النابلسي : فذكر عُتْباً وسلمى وريّا، وهي أسماء، ثمّ استشهد بقول عفيف الدين التلمّسانيِّ : [2]

منعتها الصِّفاتُ والأسماءُ أن تُرى دون بُرقعِ أسماءُ

وقالَ : «كنّى بها عن الذّات الإلهية المحميَّة بأسمائها الحسنى لكثرة ظهورِ أسمائها المختلفة» وهذا ابن الفارض يذكر اسم ليلى، ونسوق الشاهد مكتفين به، ففي ديوانه تردادُ كثير لأسماء المعشوقات : [3]

فيا آل ليلى ضيفُكم ونزيلُكمْ بحيِّكمُ يا أكرمَ العُربِ ضارعُ

إذا ما بدت ليلى فكلِّيَ أعينٌ وإن هيَ ناجتني فكلِّي مسامعُ

النار :

يقولُ المكزونُ السّنجاري : [4]

وأبدتْ لعيني في دجى السترِ نارَها ليكشفَ عنّي نورُها حجبَ غفلتي

فصحتُ بأصحابي :امكثوا علَّنا نرى هدانا على الأنوارِ من نارِ علوةِ

ولمَّا نزلنا واديَ القُدسِ أشرقتْ علينا شموسُ الأنس من بعدِ وحشةِ

فبشَّرني بالبشرِ قلبي وعندما دعتني بعبدٍ صرتُ مولىً لرفقتي

فلبَّيتُ داعيها وأسرعتُ نحوها وجئتُ صحابي من سناها بجَذوةِ

وما كنتُ لو لم تهدني لسبيلها بمُهدي الهدى للنَّاسِ من بعدِ ضَلَّةِ

(١) م.ن ؛ ٢٢٧/١

(٢) م.ن ؛ ٢٢٨/١

(٣) شرح ديوان ابن الفارض ؛ ٢١/١

(٤) معرفة الله والمكزون السنجاريّ ؛ د :أسعد علي ؛ ٢٧٨/١

إليهـــا أصــلِّي قانتــاً لمفيــضهـا   بأسـمائها الحـسنى بُجـسنِ التَّثبُّـتِ
تجلّت فجلَّتْ ظلمةَ الـسُّخطِ والرِّضــا   وحلّت فحلَّــت مُــرَّ عــيشٍ أمــرَّتِ

وقد أطلنا النَّصَّ المقتبس، وهو من تائيته الكبرى التي يردُّ فيها على ابنِ الفـارضِ فـي تائيته[1]، حيثُ تضمَّنَ عدداً كبيراً من المصطلحاتِ التـي تـضمَّنتها القـصيدة الموصـليِّة، وكلاهما قد اقتبسَ الموضوع من النَّص القرآني الكريم .

وهذا الموضوع كثيرُ الورودِ في أشعارِ المتصوِّفة، يقول أحدهم: [2]

خاطبتُ طيفَ خيالٍ مرَّ بي ومــضى: كيف اهتديتَ وجنحُ اللَّيـلِ مـسدولُ ؟
فقال : آنــستُ نـــاراً مــن جــوانحكمْ   يُضيءُ منها لــدى الـسَّارينَ قنـديلُ
فقلتُ : نارُ الهوى معنىً ولــيسَ لهـــا   عــينٌ تُعـايَنُ مــاذا القــولُ مقبــولُ
فقالَ : نــسبتُنا فـــي الحكــم واحــدةٌ   أنــا الخيــالُ ونــارُ الـشَّوقِ تخييــلُ

وقد مرَّ في نصِّ الشَّهرزوريِّ مصطلح «التَّخييل». وترد «النار» فـي لوحــة المـشهد التجريدي عند ابن الفارض كما ورد عند المكزون في المقتبس السالف مطابقةً لمشهد النـار وموسى في القرآن الكريم.يقول ابن الفارض[3]:

آنـــستُ فـــي الحـــيِّ نـــاراً   لــيلاً فبــشَّرتُ أهلـــــي
قلـــتُ: امكثـــوا فلعلِّـــي   أجـــدُ هـــدايَ لعلِّـــي
دنـــوتُ منهـــا فكانـــت   نـــار المكلِّـــم قبلـــي
نوديـــتُ منهـــا جهـــاراً:   رُدُّوا ليـــالي وصـــلي
حتـــى إذا مـــا تـــدانى الـــ   ميقـــاتُ فـــي جمـــعِ شـــملي
صـــارت جبـــاليَ دكّـــاً   مـــن هيبـــة المتجلّـــي
ولاح ســـــرٌّ خفـــيٌّ   يدريـــه مـــن كـــان قبلـــي

ويدهش القارىء لتأويل المفردات الواردة في النص من قبل الـشارح الـشيخ عبـدالغني النابلسي وقد كان الشَّهرزوريُّ أقلَّ مباشرةً وأكثر استبطاناً وعمقاً في معالجته للمشهد الــذي يدور أغلب قصيدته حوله.

---

(١) يشغل ردُّ المكزون السنجاريّ على ابنِ الفارضِ مساحةً كبيرةً في شعرهِ، ويستحقُّ وقفةً طويلةً للدلالةِ والمقارنة .

(٢) شرح النابلسي على ابن الفارض ؛ ٣٠٥/١

(٣) شرح ديوان ابن الفارض؛للنابلسي والبوريني؛٢٤٣/٢-٢٤٤

العبدُ و العبودية :

قالَ ابن الفارض : (١)

وادعُنـي غيـرَ دعـيٍّ عبـدَها نعـمَ مـا أسمو بـه هـذا السُّمَيّ

وقالَ آخر :

لا تـدعُني إلَّـا بيـا عبـدَها فإنَّـهُ أشـرفُ أسـمائي

وقالَ النواجيُّ :

ودعتْـهُ بالعبـدِ يومـاً فقـالوا : قـد دعتْـهُ بأشـرفِ الأسـماءِ

ولأحمد الغزالي أخي حجة الإسلام الإمام الغزالي قولهُ :

وهانَ عليَّ اللَّـومُ فـي جنـبِ حبِّهـا وقـولُ الأعـادي : إنَّـهُ لخليـعُ

أصـمُّ إذا نوديـتُ باسـمي و إنَّنـي إذا قيـلَ لـي : يـا عبـدَها لـسميعُ

وقد مرَّ بنا قول السِّنجاريِّ :

فبـشَّرني بالبـشر قلبـي وعنـدما دعتني بعبدٍ صـرتُ مـولىً لرفقتـي

الحجاب و الاحتجاب عن العشّاق :

يقولُ الأرَّجانيُّ: (٢)

وقفـا لـصائدة القلـوبِ بدلِّها فـصِفا جنايـةَ عينهـا الحـوراءِ

وتحـدَّثا سـرَّاً فحـولَ خبائهـا سـمرُ الرمـاحِ يملـنَ للإصـغاءِ

والميل والتثنّي له مدلولاتٌ أخرى عند المتصوفة. يقول ابن الفارض(٣):

محجَّبـةٌ بـينَ الأسـنَّةِ والظُّبـا إليهـا انثنـتْ ألبابنـا إذ تثنَّـتِ

قالَ الشيخ عبد الغني النابلسي: «تثنّيها كنايةٌ عن توجُّهها بالإرادةِ الأزليَّةِ على التّكوُّن».

الفناء في ذات المحبوب :

يقولُ ابنُ الفارض: (٤)

خفيتُ ضنىً حتَّى خفيتُ عـن الـضَّنا وعن بُرءِ أسـقامي و بَـردِ أُوامـي

---

(١) شرح النابلسي ؛ ١/١٩٧-١٩٨

(٢) شرح النابلسي؛١/٢٨٧

(٣) م.ت

(٤) شرح النابلسي؛٢/١٥٩

ولم أدرِ مَنْ يدري مكاني سوى الهوى وكتمانِ أسراري ورعْيِ ذمامي

ويقولُ المكزونُ السّنجاري :

مـا زال يُخفيني الغـرامُ بحـبّكمْ حتّى خفيتُ بـهِ عن الأوهامِ

وفنيتُ حتّى لـو تـصوّرني الفنا لـم يـدرِ أينَ أنا و فيهِ مُقامي

وقد علّقَ النابلسي على قول ابن الفارض بقوله: «خفيت أي لم أظهر لأنَّ الظهور بالوجود للحقّ تعالى لا لي ...يعني أوصلني كثرة الأشواق في مقام المحبّة الإلهية إلى أن خفيت من كثرة السّقم».

ثمَّ علّق على البيت الثاني طويلاً، حيث قال : «وأمّا الهوى وهو المحبة الإلهية فإن ذلك يدري مكاني فيأتني إليه ولو كنت في عالم الفناء الكلّي ... وهذا الكتمان أمرٌ خَلْقيٌّ لا صنع فيه للمحبِّ العارف الكامل » .

ويقولُ السّنجاري : [(١)]

أزالَ حكم وجودي إذ تمكّن بي وجدي وغيّب في ذات الضّنا ذاتي

فدامَ عمرُ بقائي بالفناءِ بهِ وضلَّ عن موضعي أهل الإشارات

ويقول ابنُ عربي : [(٢)]

قد يلحقُ النّاسَ في أقوالهم ندمٌ و ليسَ عندي فيما قلتُه ندَمُ

ما في الوجودِ سواهُ فالوجودُ لهُ لذاتهِ وأنا الظّلُّ الذي علموا

لولاهُ ما نظرتْ عيني ولا سمعتْ أذنٌ لنا ... وبنا فيه له حكموا

ويقول: [(٣)]

ما لمجنونِ عامرٍ في هواهُ غيرُ شكوى البعادِ و الاقترابِ

و أنا ضدُّه فإنَّ حبيبي في فؤادي فلم أزل في اقترابِ

فحبيبي منّي وفيَّ وعندي فلماذا أقولُ : مالي و مابي؟

ومن أشكال هذا الفناء ما ذهب إليه العفيف التلمساني في قوله[(٤)]:

نظرتُ إليها والمليحُ يظنني نظرتُ إليه..لا ومبسمها الأسمى

(١) معرفة الله والمكزون السنجاري؛١/٤٤٥

(٢) محي الدين بن عربي لعبدالعزيز سيد الأهل؛٢٨٥

(٣) محي الدين بن عربي لعبد العزيز سيد الأهل؛٢٤٤

(٤) شرح ديوان ابن الفارض؛١/١٨٥ طبعة أبي الفضل ابراهيم

ولكنْ أعارتْه التــي الحــسنُ وصــفُها   صفاتِ جمالٍ فــادَّعى مِلْكها ظلمــا

وقد استعذبوا قول أبي نواس في مدح الأمين(١):

تسَتَّرتُ عــن دهــري بظــلِ جناحــهِ   بحيــث أرى دهــري ولــيس يرانــي

فلو تسألُ الأيــــامُ عنــي مــادرت   وأيــنَ مكــاني مــا عــرفْنَ مكــاني

ونقلوه إلى تصوّراتهم الرحبة.

الحيرة والوجد و الوحدة و الكتمان :

يقولُ المكزون السِّنجاريّ:(٢)

تحيَّــر العــالم فــي جمالهــا   و أصــبحَ العُــشَّاقُ فيهــا قِــدَدا

واحدةُ الحسن التــي أمــسيتُ مِــنْ   وجــدي بهــا بــينَ البرايــا أوحــدا

و صــرتُ فيهــا أمَّــةً يــأتمُّ بــي   كــلُّ محــبٍّ راحَ فيهــا أو غــدا

ويقولُ أبو بكر الشِّبليُّ: (٣)

بــاحَ مجنــونُ عــامرٍ بهــواهُ   و كتمــتُ الهــوى فمــتُّ بوجــدي

فــإذا كــان فــي القيامــةِ نــودي: من قتيلُ الهــوى ؟ تقــدَّمتُ وحــدي

وفي الحيرة يقول ابن الفارض: (٤)

زدنــي بفــرط الحــبِّ فيــك تحيُّــرا   وارْحمْ حَــشاً بلظــى هــواكَ تــسعَّرا

قال النابلسيُّ : الحيرةُ في الله تعالى عين الهداية إليه «وقد علَّقَ على البيت الثاني من القصيدة حيث يرجو الشاعر جواباً غير» لن ترى «بقوله : الرُّؤية بالتَّجرُّدِ المذكورِ كانت مدَّخرة للحقيقة المحمَّدية».

(١) م.ن ١٤/١٦٩

(٢) انظر شرح النابلسي على ديوان ابن الفارض؛١/٢١١ طبعة أبي الفضل ابراهيم ولم ينسبها النابلسي، وهي لأبي نواس في ديوانه؛٦٥/٦٥٠

(٣) ديوانه ؛ ٤١ ، والبيتان في شرح ديوان ابن الفارض للبوريني والنابلسي ؛ ١/١٣٧ من دون نسبة، وهما لأبي بكر الشبلي في الغفران. ط١ ؛٢٧٤ .انظر الجامع في أخبار أبي العلاء ؛ ٢/٧٥٧ .ولأبي العلاء موقفٌ سلبيٌّ من المتصوفة في شعره ونثره.

(٤) شرح ديوان ابن الفارض للبوريني ؛النابلسي ؛ ١/٢٢٦ – ٢٢٧ .

التّضحية :

يقول السهروريُّ الشهيد: [1]

الــشرط بــذلُ الــنَّفسِ أوَّلَ وهلــةٍ | لا يطمعـــنْ ببقائهـــا الأشـــباحُ

ويقولُ العزُّ بن غانم المقدسيُّ: [2]

سقوني وقالوا : لاتغــنِّ ولــو ســقَوا | جبــالَ حنــينٍ مــا ســقوني لغنَّــتِ
تمنَّــتْ سُــليمى أن نمــوتَ بحبِّهــا | وأهــونُ شــيءٍ عنــدنا مــا تمنَّــتِ

ويقولُ أحدُهم : [3]

مــــوتُ النفــــوسِ حياتُهــــا | مــــن رامَ أن يحيــــا يمــــوتُ

المشاهدة و الحادي والإدلاج :

يقولُ المكزونُ السنجاريّ : [4]

لــولا ســناً مــن ربّــة الخــدر بــدا | لم يلــقَ حــادي المــدلجين الرّشــدا

ويقولُ ابن غانم المقدسيُّ : [5]

ومخطوبــــة الحــــسن محجوبـــةٌ | فــلا يــألفنَّ الــسوَى إلفُهــا
إذا رامَ عاشــــقُها نظــــرةً | ولــم يــستطعْ إذ عــلا وصــفُها
أعارتْــه طرفــاً رآهــا بــه | فكــان البــصيرَ لهــا طَرْفُهــا

ويقولُ ابنُ الفارض : [6]

خفِّــفِ الــسيرَ واتَّئــدْ يــا حــادي | إنمــا أنــتَ ســائقٌ بفــؤادي

قال النابلسيُّ : «السَّير كنايةٌ عن السلوك بالروحانية في طريق الأذواق الوجدانية، وهـي الجذبة الإلهية لأنه لابدَّ منها في تحقيق معرفة الحضرة الرُّبَّانيّة ... وقولُه يا حادي كناية عن التكلّم عن الحق... الروح الأعظم والنور المحمَّديّ المفخَّم المخلوق من نوره كلُّ شيءٍ».
والحادي والسَّائق مصطلحان لمفهوم واحد .

---

(١) شرح ديوان ابن الفارض للبوريني النابلسي ؛ ٢/١٠٩
(٢) ديوانه ؛ ٧٦ ، وانظر : شطحات الصوفية، د: عبد الرحمن بدوي ؛ ٥
(٣) شرح ديوان ابن الفارض ؛ ٢/١١١
(٤) معرفة الله والمكزون السنجاري ؛ ١/١٦٩
(٥) شرح ديوان ابن الفارض ؛ ١ / ٢٩٢
(٦) شرح ديوان ابن لفارض؛٢/٨١-٨٢

الهوى والغرام و العشق :

قالَ ابن الفارض: (١)

قــال العوائــد عنــدما أبــصرنه: إن كــان مــن قتــلَ الغــرامُ فهــذا

قال الشارح: «الغرامُ : الولوعُ و العذابُ في المحبَّة .. وقتْلُ الغرامِ لــه : أي : العــشق الملازمُ لقلبه، شوقاً إلى رؤية المحبوبِ الحقيقيِّ، فيتجلَّى عليه الاسمُ الحيُّ بالاســمِ المحيــي، فتنكشفُ له حقيقةُ الموتِ، فيقتلُه سيفُ الجمالِ الحقيقي المجرَّد من غمده المعاني الإمكانيــة و الصور الكونية في اليد الممتدَّة الإلهية».

القلب و الفؤاد :

يقول محيي الدين بن عربي: (٢)

فــؤادي عنــد معلــومي مقــيمٌ يناجيــه وعنــدكمُ لــسانى

الأمكنة :

تتحولُ الأمكنة لدى المتصوِّفة إلى مقاماتٍ مُجرَّدة. وقد علَّقَ النابلسي على كثبان طيٍّ في مطلع القصيدة الشهيرة لابن الفارض : (٣)

سائقَ الأظعــان يطــوي البيــدَ طــيْ مُنعمــاً عــرِّجْ علــى كثبــان طــيْ

بقوله : كُثبان طي : كناية عن المقامات المحمَّدية التي عددُها كرمال كثيب، ثم قــال : (٤) كنى بذات الشيح (في البيت الثاني) عن مقام الحيرة في الله. وهكذا تتحوّل الأمكنــة إلــى مسافات مجرّدة للمحبوب المطلق .

وقد ردَّد أحدُهم قولَ الشاعر : (٥)

لا تقــلْ : دارُهــا بــشرقيِّ نجــدِ كــلُّ نجــدٍ للعامريَّــة دارُ

(١) شرح ديوان ابن الفارض للنابلسي ؛طبعة أبي الفضل ابراهيم؛ ٢٧٧/١

(٢) م. ن ؛ ٢١٠/١

(٣) شرح ديوان الفارض للنابلسي والبوريني ؛ ٢٠/١

(٤) م. ن ؛ ٢١/١

(٥) م. ن ؛ ٢٢٩/١ و البيت لمجنون لبنى ولم أجده في ديوانه

وقال آخر : (١)

عرِّجْ ففي أيمن الوادي خيامُهمُ ... للهِ دركَ ما تحويه يا وادي

جمعتَ قوماً همُ نفسي وهمْ نَفَسي ... وهمْ سوادُ سُويدا خِلْبِ أكبادي

العصا :

مصطلح العصا عند الصُّوفيَّة مستمدٌ من القرآن الكريم. قال المكزون السنجاري(٢):

حيٍّ على معرفتي لأنَّها ... عصا هُدىً تلقف ما الجُبتُ سَحَرْ

فيها بتقليدي غدوتُ عارفاً ... بمُضمرِ المُظهَرِ في آي السُّوَرْ

القبض والبسط والوصل والهجر والأمل واليأس :

يقول ابن الفارض : (٣)

ولو بسطت جسمي رأت كلَّ جوهرٍ ... بهِ كلُّ قلبٍ فيه كلُّ غرامِ

وقد قال النابلسيُّ : الضمير في بسطت : للمحبوبة الحقيقية والحضرة العليَّة .

وقال المكزون السنجاري(٤):

وكنتُ بها والقلبُ في قبضِ بسطِها ... أرى سائر الأكوانِ في قبضِ بسطتي

فأمسيتُ في ليل الجفا بعد وصلِها ... أُردَّدُ في نارِ الجوى بعدَ جنَّتي

وقال العفيف التِّلمسانيُّ : (٥)

يا بديعَ الجمالِ فازَ محبٌّ ... بلذيذِ الوصالِ فيكَ تهنَّى

كيف يرجو الحياةَ وهوَ معَ الهجـ ... ـرِ قتيلٌ وعند رؤياكَ يفنى؟

وقال آخر : (٦)

أصبحتُ لا أملاً ولا أمنيَّةً ... أرجو ولا موعودَه أترقَّبُ

---

(١) م.ن ؛ ١٩٢/١

(٢) معرفة الله والمكزون السنجاري ؛ ٢٥٤/١ – ٢٥٥

(٣) شرح ديوان ابن الفارض للنابلسي والبوريني ؛ ٢/ ١٦٣

(٤) معرفة الله والمكزون السنجاري؛٥٠/٢

(٥) شرح ديوان ابن الفارض ؛ ١٩٤/١طبعة أبي الفضل ابراهيم

(٦) م.ن

الخمر و السكر والصحو والشرب :

لم يكتب المتصوّفة في مقامٍ من مقاماتهم أو حالٍ من أحوالهم كما كتبوا عن الخمرة الإلهية وأحوال السكر والصحو ،ولعلّ أشهرما قيل في خمرتهم قصيدة ابن الفارض الشهيرة : (١)

شربنا علــى ذكــر الحبيــبِ مدامــةً سكرنا بها من قبلِ أن يُخلقَ الكــرْمُ

قال النابلسي : شربنا : أي معاشر السالكين في طريق الله تعالى، وقوله على ذكر الحبيب أي المحبوب، وهو الحقّ تعالى، وذكره تذكّره بعد نسيان الغفلة عنه وحجاب التباعد منه ومدامة، أي خمرة، والمعنيُّ بها هنا شُرَّابُ المحبَّة الإلهية الناشئة عن شهود وآثار الأسماء الجمالية للحضرة العليَّة، فإنها توجبُ السُكرَ والغيبةَ بالكليَّة عن جميع الأعيان الكونيَّة .

وقوله : سكرنا أي : غبنا لذَّةً وطرباً عن كلّ ما سوى الحقيقة واتصلنا بغيبِ غيبتنا ....

وقوله : من قبل أن يخلق الكرم : يعني أنَّ سكره المذكور سابقٌ في الحضرة العليَّة قبل ظهور كلِّ مقدور . والخمرة (الشمول) عند الشهرُزوريّ تصرع قبل المذاق(٢)

ويقول المكزون السنجاري : (٣)

شربتُ مـنَ الحميَّـا مـا سـقتني بكاسـات المُحَيَّـا ذاتُ حـسنِ
فبـان بـسكرتي صـحوي لـصحبي بإثبـات الـذي فيـه محتنـي

الصّبر :

للصبر مدلولٌ خاصٌ عند المتصوفة، فهو مقام من مقاماتهم

قال المكزون السنجاري(٤)

لواجـب الوجـد فـي كلّـي لكلكـمُ إمكـان صـبريَ عنـه راحَ متّـسعا

وقالَ : (٥)

رُضِ النَّفسَ بالصبرِ الجميلِ على الأذى ينلْكَ الرِّضا قاضٍ عليك بـه قـضى

---

(١) شرح ديوان ابن الفارض ؛ ٢ / ١٧٤ – ١٧٥

(٢) البيت (١٥) من قصيدة الشهرزوري

(٣) معرفة الله والمكزون السنجاري ؛ ٢/٢٣٢، وانظر المكزون السنجاري لحامد حسن ؛ ٢/١٦٦. وقارن مع مطلع تائية ابن الفارض :

سـقتني حميَّـا الحـبِّ راحـةُ مقلتـي وكأسـي محيَّـا مـن عـنِ الحـسنِ جلَّـتِ

(٤) م. ن ؛ ٢/١٦٠

(٥) م. ن ؛ ٢/١٥٠

وقال: [١]

تــدرَّعْ فــي لقــاءِ الخطــبِ صــبراً   فأصــعبُه علـــى الــصُّبَّارِ هَــيْنُ

وقال ابنُ الفارض: [٢]

يا قلبُ أنــتَ وعــدتني فــي حُــبِّهِمْ   صبراً فحــاذرْ أن تــضيقَ وتــضجرا

لقد أتينا في النصوص المقتبسة على عدد لا بأسَ به من المقامات و الأحوال التي تتقاطعُ فيه قصيدة الشهرزوريِّ مع تجربة المتصوِّفةِ شعريًّا، على أننا لم نقرأ في سيرته أنَّـه كـان يسلك سلوكهم الرِّياضي وممارساتهم الخاصة بهم، فهو قاضٍ متمكِّنٌ من أصول الفقه، وهـو شاعرٌ متمكِّنٌ من أدوات الصِّياغة. والتجربة الصُّوفيَّة تجربةٌ متميِّزةٌ في تاريخنا الإسـلاميِّ، والشرح فيها يطول كما قال الشهرزوريُّ في ختام قصيدته .

(١) معرفة الله والمكزون السنجاري، ٢/٢٢٥

(٢) شرح ديوان ابن الفارض للبوريني و النابلسي ؛ ١/١٣٧، وقارن مع الشهرزوري ؛ البيت (٤٣).

المصادر والمراجع:

١- الجامع في أخبار أبي العلاء، سليم الجندي، دار صادر، ط٢، ١٩٩٢
٢- خريدة القصر(شعراء الشام)، العماد الأصفهاني، تحقيق الدكتور شكري فيصل، مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٩٥٩
٣-دراسات فنيّة في الأدب العربي، د.عبد الكريم اليافي، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٥٨
٤- ديوان ابن الفارض، دار صادر، بيروت، ١٩٧٧
٥- ديوان أبي بكر الشِّبلي ،جمع وشرح موفق فوزي الجبر ،دار بترا ،دمشق ، ١٩٩٩
٦- ديوان أبي نواس، تحقيق إيفالد فاغنر، فيسبادن، ألمانيا، ١٩٧٢
٧- ديوان سبط بن التَّعاويذي، تحقيق مرجليوث، صورة عن طبعة المقتطف، مصر، ١٩٠٣
٨-ديوان العز عبد السلام بن غانم المقدسي،تحقيق ماهر عبد القادر،المعهد الفرنسي،دمشق ،٢٠٠١
٩- ديوان مجنون لبنى، جمع وتحقيق د:حسين نصار، دار مصر للطباعة، مصر، ١٩٧٩
١٠- رسالة الغفران، أبو العلاء المعري، تحقيق د.بنت الشاطىء، دار المعارف، مصر، ط٧، ١٩٨١
١١- كتاب الرَّوضتين في أخبار الدَّولتين؛أبو شامة المقدسي، تحقيق ابراهيم الزّيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٩٩٧
١٢- شخصيات قلقة في الإسلام، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣، ١٩٧٨
١٣- شطحات الصوفية، د: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩
١٤- شرح ديوان ابن الفارض، الشيخ عبد الغني النَّابلسي، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار النهضة، مصر، ١٩٧٢
١٥- شرح ديوان ابن الفارض للنابلسي والبوريني، مصر، ١٢٨٩ هـ
١٦- طبقات الشّافعية، للأسنوي، تحقيق عبد الله الجبوري، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، ١٩٨١
١٧- طبقات الشافعية، للسُّبكي، تحقيق د.محمود الطناحي-د.عبد الفتاح الحلو، دار هجر للطباعة والنشر، مصر، ط٢، ١٩٩٢
١٨- في التصوّف الإسلامي، د.زكي مبارك، دار الجيل، بيروت، بلا تاريخ
١٩- محي الدين بن عربي من شعره، عبد العزيز سيد الأهل، دارالعلم للملايين، الكويت، ١٩٧٩
٢٠-معرفة الله والمكزون السّنجاريّ، تحقيق د.أسعد علي، دار الرائد العربي، بيروت، ط١، ١٩٧٢
٢١- المكزون السّنجاري، حامد حسن، مطبعة عكرمة، ط٢، دمشق ١٩٨٨
٢٢- وفيات الأعيان، ابن خلّكان، تحقيق د.إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٨

الحلاج و الرومي في طريق العشق

رضوان السح

المقدمة:

لا ندري تماماً متى بدأت نار الحسين بن منصور الحلاج (٢٤٤-٣٠٩هـ) تلفح بلهيبها روح جلال الدين الرومي (٦٠٤-٦٧٢هـ)الذي كان إلى جانب تدريسه للفقه يعد واحداً من أتباع التصوف[١].

لكن المؤكد أن شروق شمس تبريز هو الذي أظهر لهيب العشق تحت عباءة الفقيه.

في هذا العرض لتقاطعات الحلاج و الرومي نقدِّم أربعة حجب هي :حجاب الشريعة وحجاب العقل وحجاب الأنا وحجاب السوى، ومشكلة هي مشكلة الحرية، وبوابة هي دين العشق.

(١) يد العشق (مختارات من ديوان شمس تبريز) ـ جلال الدين الرومي(مقدمة المترجم) -ترجمها من الفارسية وقدم لها: د.عيسى علي العاكوب-المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية-دمشق١٤٢٣هـ -٢٠٠٢م. ص١١

حجاب الشريعة

إذا كانت الشريعة بما هي نظام فقهي في العبادات ضرورية ــ كما يقول المتصوفة ــ في بدايات الطريق، فإنها تغدو حجاباً في النهايات[١]، فهذا أبو يزيد البسطامي يقول: «كنت ثلاثين سنة أذكر الله، ثم سكنت، فإذا حجابي ذكري له»[٢].

أما الحلاج فيقول:«من التمس الحق بنور الإيمان كان كمن طلب الشمس بنور الكواكب»[٣] وذلك لأن العارف ــ عند الحلاج ــ هو «من رأى»[٤]، ومن ثَمَّ فإن الشريعة حجاب لأنها «اكتفاء بالخبر دون الأثر»[٥].

إذا كان للشريعة ظاهر وباطن فإننا حين نذكر مصطلح (الشريعة) في ثنائية (الشريعة والحقيقة) فإننا نعني ظاهرها، فالحلاج يرى أن باطن الشريعة هو المعرفة بالله أما ظاهرها فهو العبادات[٦].

ولو توجهنا إلى مولانا جلال الدين الرومي لنتلمس مكانة الشريعة فيمن غادر مدرسة الفقهاء توّاً لعثرنا على الشاعر البعيد عن لغة البحث والنظر التي كثيراً ما يقيم فيها الحلاج ليس في نثره فحسب، بل في منظوماته الشعرية أيضاً.

يقول الرومي مخاطباً معشوقه: «اختطف عشقك التسبيح وأعطى الشعر والغناء»[٧] وذلك في إشارة موحية إلى التحول من الفقه والعبادات (التسبيح) إلى التصوف الذي تمثّل في طريقته المولوية بالرقص والموسيقا (الشعر والغناء).

لقد تحول جلال الدين الرومي عن طريق الفقه إلى الرقص والموسيقا بفعل العشق، وما هذا التحول إلا محاكاة رمزية لما جرى مع الحلاج الذي هاجمته عاصفة قوية من العشق

---

(١) انظر على سبيل المثال:بد العارف ــ ابن سبعين–تحقيق وتقديم:د.جورج كتورة–دار الأندلس–دار الكندي–بيروت ط١ ١٩٧٨. حيث يقول ابن سبعين : « البداية فقهية والنهاية صوفية» ص٩٥.

(٢) النور من كلمات أبي طيفور– السهلجي ــ منشور في: شطحات الصوفية - أبو يزيد البسطامي ــ تح: د.عبد الرحمن بدوي–وكالة المطبوعات ــ الكويت ط٣ ١٩٧٨ ج١ص١٥٥.

(٣) الطبقات الكبرى– الشعراني ــ دار الفكر ــ القاهرة ١٣٧٤ هـ ــ ١٩٥٤ م. ج١ص١٠٨.

(٤) الطواسين وبستان المعرفة ــ الحلاج ــ أعد النصوص وقدم لها:رضوان السح ــ دار الينابيع ــ دمشق١٩٩٤. ص٧٨.

(٥) نفسه ص٧٧.

(٦) أخبار الحلاج ــ تحقيق : ل. ماسينيون و ب. كراوس ــ مطبعة القلم ــ مكتبة لاروز ــ باريس ١٩٣٦. ص١٩.

(٧) يد العشق. ص١٩٦.

فرأى نفسه على المشنقة. يقول الرومي:«ما أكثر المنصورين[*] الذين لا يعرفهم أحد، الذين بسبب اعتمادهم على روح العشق تركوا القول على المنابر، واعتلوا المشانق»[١].

إن التحول من الشريعة إلى التصوف ــ أو إلى العشق بتعبير جلال الدين ــ ليس تحولاً من تقليد أو طريقة إلى تقليد آخر أو طريقة أخرى، بل هو التحول مما أبلاه التقليد فغدا قشوراً بعد أن كان رياضة للروح، إلى إطلاق الروح من أقفاصها لتحلق بكامل حريتها، فالعشق هو الاستجابة العفوية للروح أمام داعي الجمال دون نصوص مسبقة وخطط ناجزة. وبهذا المعنى يمكن أن يصبح التصوف نفسه بعيداً عن العشق وأن يقع في فخ الفقه، أو فخ الشكل والرسوم والقشور من جديد، وهذا ما حدث عندما رأى الحلاج شيوخه ــ ومنهم الجنيد(ت٢٩٧هـ) ــ يأخذون عليه انطلاقته في رؤاه وأقواله، وينسبونه إلى الادعاء، فما كان منه إلا أن رمى ثياب الصوفية ولبس قَباء[*]، وأخذ في صحبة أبناء الدنيا[٢]، فالتصوف هو طريق العشق، فإذا صار غير ذلك أصبحت الخرقة عباءة فقيه.

يقول جلال الدين:«أمس اختطف الساقي في الطريق قلانس الشرب، واليوم يضاعف الشراب لينزع عنا ثيابنا»[٣]، وهذا يعني أن العشق لا يقبل القشور، فهو يضاعف السكر حتى يترك الجسد عارياً، وغايته في النهاية أن يترك الروح عارية من الجسد. فالروح هي الكنز، ولا بد من إزاحة ركام التراب حتى تتجلى اللآلئ:

«هات كنزك ولا تتحايل!لأنك لن تنجو
بالمضمضة والمصلى والذكر والزهد والصلاة
في هذا المقام لا يشتري الرجال
حبة واحدة بالتزوير والحيل البارعة»[٤].

في قصيدة من ديوان شمس تبريز يطلب جلال الدين ممن ليس أهلاً للعشق أن ينام، فيقول في مطلع القصيدة:

(*) إشارة إلى الحسين بن منصور الحلاج.

(١) يد العشق. ص٤٨.

(*) رداء مفتوح من الأمام يلبس فوق الثياب، ويعرف باسم(قنباز).

(٢) بداية حال الحلاج ونهايته ــ ابن باكويه ــ منشور في كتاب:تراث الحلاج-تح: د.عبد اللطيف الراوي ود.عبد الإله النبهان -دار الذاكرة -حمص ط١ ١٩٩٦.ص٢٨، وانظر:المنحنى الشخصي لحياة الحلاج ــ ماسينيون ــ منشور في كتاب (شخصيات قلقة في الإسلام) ــ عبد الرحمن بدوي ــ وكالة المطبوعات ــ الكويت ط٣ ــ ١٩٧٨ .ص٦٦-٦٧

(٣) يد العشق ص٣١،وانظر قصة(الفقيه ذو العمامة الضخمة)في:قصص مثنوي مولانا جلال الدين الرومي-د.مراد مولوي-قدم له د.عبد الكريم اليافي-(د.ن-م)ط١ ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م. ص٣٤٩.

(٤) يد العشق ص٢٣٦.

«أنت يا من لم تظفر بالعشق مباح لك فنم!
امضِ فإن العشق وأوصاب العشق من نصيبنا، فنم!»[١]
حتى يقول:
«أنتِ يا من لست عارياً لديك قَباء، فنم!»[٢]
ويذكر بفعل الحلاج في رمي الخرقة ــ في مستوى من مستويات الرمز ــ حين يقول:
«نسج قلبي أطلس جديداً، صرت عدوًّا لهذا المرقَّع»[٣]
كما يقول:
«وقد مزَّق صوفيُّ الفلك خرقته وشاله الأزرق
حتى موضع السرَّة عمداً »[٤].

يميز براون في كتابه **تاريخ الفرس الأدبي** بين فكرة الفرس عن الدين وفكرة أهل الغرب، فيرى أن الغربيين يعتبرون الإيمان والصلاح أساس الدين، بينما يعتبر الفرس أساس الدين في المعرفة والأسرار[٥] فالدين عند الغرب قانون يعيشون بمقتضاه، بينما عند الفرس هو مفتاح أسرار العوالم الروحية والمادية، وهذه الفكرة التي صورها براون تنطبق إلى حدٍّ بعيد على واقع شيخينا الفارسيين، ففي قصة (المجوسي الذي قيل له:ادخل في الإسلام)حتى يظفر بالرئاسة، يقول المجوسي عن إيمان أبي يزيد البسطامي(ت٢٦١هـ): «بالرغم أني غير مؤمن أو موقن بدين الإسلام، لكنني معتقد جداً في إيمانه»[٦]. ثم يقول: «وذلك الذي يكون لديه ميل إلى الإيمان بالإسلام عندما يرى إيمانكم يفتر ميله.
ذلك أنه يرى اسماً ولا معنى»[٧].

فالدين عند هذا المجوسي هو عرفان ومكاشفات لأسرار الوجود، وليس شريعة لتحقيق مصالح دنيوية ــ أو حتى أخروية[٨] ــ إذ لا يمكن أن تتحقق الحياة الروحية السامية في ظل

---

(١) نفسه ص٧٥.
(٢) نفسه، والصفحة نفسها.
(٣) نفسه ص٢٦١.
(٤) نفسه ص١٨٠.
(٥) في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ نيكولسون-ترجمة أبو العلا عفيفي ــ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ــ القاهرة١٣٧٥هـ-١٩٥٦م. ص١٦٨.
(٦) قصص مثنوي ص٤٥١.
(٧) نفسه، والصفحة نفسها.
(٨) يقول البسطامي:«الجنة هي الحجاب الأكبر»شطحات الصوفية ص٣٠ .

مبدأ المنفعة القائم على الخوف والطمع، بل لا بد من التضحية بكل شيء حتى يتحقق العطاء الأكبر، ولهذا قدم الحلاج جسده ضحية:

للناس حجٌّ ولي حجٌّ إلى سكني
تُهدى الأضاحي وأهدي مهجتي ودمي
يطوف بالبيت قوم لا بجارحة
بالله طافوا فأغناهم عن الحرمِ[١]

وجلال الدين في قصة (صدر جهان بخارى الذي كان يحرم كل سائل يسأله بلسانه) وهي ترمز باللسان إلى(القال) ــ وهو الفقه أو الشريعة هنا ــ مقابل (الحال) الذي يكون بالمكابدة لا بالكلام، يصور عجز القول المجرد عن المكابدة في تحقيق المراد، فصدر جهان لم يمنح الفقيه عطاءه ما دام يطالب بلسانه، ولم ينل العطاء حتى مثّل حال الميت، فقال له: «لكن لو لم تمت أيها العنود لما

حملت من جنابي أي جود»[٢].

إن الطريق هو طريق العشق، وليس للفقه في هذا الطريق حيلة إذ «لم يدرّس أبو حنيفة العشق، وليس للشافعي فيه رواية»[٣]، وفي طريق العشق تسقط الفوائد كلها، فليس للدارين قيمة في هذا الطريق:

«خراب الكونين على هذا الطريق هو العمارة الحقيقية
وترك الفوائد كلها في العشق هو الفائدة»[٤].

ويقول أيضاً في تضاؤل حجم الدنيا والآخرة في هذا الطريق:

«العاشق مليك عظيم، والعالمان نثار عليه»[٥]

أما الحلاج فكان قد قال عن هذين العالمين:

«لو ألقي مما في قلبي ذرَّة على جبال الأرض لذابت، و إني لو كنت يوم القيامة في النار لأحرقت النار، ولو دخلت الجنة لانهدم بنيانها»[٦].

و«يروى أن الشبلي دخل يوماً على الحلاج فقال له:يا شيخ! كيف الطريق إلى الله تعالى؟

---

(١) انظر: LE DIWAN D,AL-HALLAJ-LOUIS MASSIGNON-GEUTHNER-Paris١٩٥٥. p٨٥.
وانظر:المنحنى الشخصي لحياة الحلاج ص٦٩.

(٢) قصص مثنوي ص٥٦٠.

(٣) يد العشق ص١٠٧.

(٤) نفسه ص ٩٦.

(٥) نفسه ص٩٩.

(٦) أخبار الحلاج ــ تحقيق: ل. ماسينيون و ب. كراوس ــ مطبعة القلم ــ مكتبة لاروز ــ باريس ١٩٣٦. ص٢٨.

فقال:خطوتين وقد وصلت، اضرب بالدنيا وجه عشاقها، وسلِّم الآخرة إلى أربابها»[1].

ونختم هذا الحجاب بقول الحلاج:

«..اعلم أن المرء قائم على بساط الشريعة ما لم يصل إلى مواقف التوحيد، فإذا وصل إليها سقطت من عينه الشريعة، واشتغل باللوائح الطالعة من معدن الصدق»[2].

حجاب العقل

يقول الحلاج:

من رامه بالعقل مسترشداً أسرحه في حيرة يلهو[3]

فالعقل عند الحلاج يحجب معرفة الحق، أما حجة تسلسل العلل العقلية إلى علة نهائية فهي مرفوضة عند المتصوفة، ويصفها ابن عربي على لسان الحلاج بأنها«قولة جاهل»[4].

إن العقل حجاب أمام السكر الذي يفضي إلى مشاهدة جمال المحبوب (الوجود الحق)، ومن ثَمَّ إلى الجمع الذي يُعرَّف بأنه «إزالة الشعث والتفرقة بين القدم والحدث، لأنه لما انجذبت بصيرة الروح إلى مشاهدة جمال الذات استتر العقل الفارق بين الأشياء في غلبة نور الذات القديمة، وارتفع التمييز بين القدم والحدث لزهوق الباطل عند مجيء الحق»[5].

وعند جلال الدين الرومي: «العقل لا يعرف، ويغدو حيران أمام مذهب العشق»[6].

وفي أسلوب تصويري:«عندما تضع قدميك على رأسك، ستضع قدميك على أرؤس النجوم»[7]. ومثل هذه الصورة السريالية لا تكون إلا بغياب العقل.

إن العقل ــ كما ورد ــ فارق بين الأشياء، فهو صانع ثنائيات، وهذا هو العقل المقابل للغريزة والحدس بالمفهوم البرجسوني[1].

(١) نفسه ص١٠٧.

(٢) نفسه ص٧٣.وانظر :نفسه ص٦٨.

(٣) الديوان ــ الحلاج ــ تحقيق كامل مصطفى الشيبي(طبقاً للطبعة الثانية-بغداد١٩٨٤)-منشورات الجمل-كولونيا-ألمانيا١٩٩٧. ص٧٤.

(٤) المعرفة الصوفية-ناجي حسين جودة-دار الجيل-بيروت ط١ ١٤١٢هـ-١٩٩٢م. ص١٣٧.

(٥) معجم المصطلحات الصوفية-د.أنور فؤاد أبي خزام-مراجعة:د.جورج متري عبد المسيح-مكتبة لبنان ناشرون-بيروت ط١ ١٩٩٣. ص٦٩.

(٦) يد العشق ص٦٣ .

(٧) نفسه ص٣٢ .

إن إخلاص الصوفي في التوحيد هو ما يجعل من العقل حجاباً، لأن العقل يمثل حضور الكثرة، ولذا لا تتحقق وحدة الوجود ـــ أو شهود هذه الوحدة ـــ إلا بغياب العقل.

يقول جلال الدين:

«استيقن أن ثَقب إبرة الهوس ضيق

لا يعطي الطريق للخيط عندما يراه ثنائياً»(٢)

وقال:

«وما كل هذا الخراب إلا من التثنية»(٣)

وكان الحلاج قد سُئل :«كيف الطريق إلى الله تعالى؟ » فأجاب: «الطريق بين اثنين وليس مع الله أحد»(٤). وحين طلب منه التوضيح قال:«من لم يقف على إشاراتنا لم ترشده عباراتنا»(٥).

ويمكن أن يكون القول التالي لجلال الدين ردّاً مناسباً على طلب التوضيح:

«صه!فإن آفات البصيرة

تأتي دائماً من السؤال والجواب»(٦)

والسؤال والجواب هما من أدوات العقل، ولكن كيف تطلب دليلاً أو آية وأنت الدليل والآية:

«أنت آية وباحث عن الآية

وليس ثمة آية خير من طلبك آية»(٧)

ليس الطريق إلى الله كالطرق إلى الأشياء، إذ(ليس كمثله شيء) لأنك «إن قلت: متى؟ فقد سبق الوقتَ كونه(...) وإن قلت: أين؟ فقد تقدَّم المكانَ وجوده (...) ما تصور في الأوهام فهو بخلافه»(٨).

---

(١) التطور الخالق ـــ هنري برجسون ـــ تلخيص وتقديم: د.محمد بديع الكسم ـــ منشور في: تاريخ الفلسفة المعاصرة ـــ قسم الدراسات الفلسفية المعاصرة ـــ كلية الآداب ـــ جامعة دمشق ـــ مطبعة الداودي ـــ دمشق١٩٨٢-١٩٨٣. ص٤٢.

(٢) يد العشق ص٣٥.

(٣) المثنوي ـــ (ترجمة د.كفافي) عن:مدخل إلى التصوف الإسلامي ـــ د.أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ـــ دار الثقافة للنشر والتوزيع ـــ القاهرة ط٣ (د.ت). ص ٢٢٨.

(٤) أخبار الحلاج ص٧٥.

(٥) نفسه، والصفحة نفسها.

(٦) يد العشق ص٨٣ .

(٧) يد العشق ص١٠٩ .

(٨) أخبار الحلاج ص٣١ .

لذلك فإن إعمال العقل في هذا الطريق لا يعطي نتيجة، فالأمر «ليس شطرنجاً لكي تستخدم فكرك»[١] كما يقول جلال الدين، فالكشف والوصال من لدنه، «فاقذف حجرك متوكلاً على الله، كلاعب النرد»[٢].

حجاب الأنا

إن غياب العقل يحقق جَسر الهوة بين الـ(أنا)والـ(هو)، أو بين العاشق والمعشوق، فإذا غاب العقل ونظرت بعين القلب كنت أنت الناظر والمنظور، وتكون بذلك قد أصبحت في حضرة الوحدة. يقول الحلاج:

رأيت ربي بعين قلبي فقلتُ:من أنت؟قال:أنت[٣]

وجلال الدين يخاطب معشوقه:

«لأنك عيني ولساني لا أرى اثنين

و لا أقرّ إلا بحبيب واحد»[٤]

ويقول عن معشوقه:«من هو أنا يعرف أنني ذلك »[٥]

غير أن الأنا لا تقبل الاندغام دائما بمثل هذه السلاسة، وعندها تصبح حجاباً أمام الوحدة أو أمام مشاهدة هذه الوحدة، وهنا تبدأ معاناة الصوفي في التخلص من صنم النفس.

لننظر بداية في تجربة الحلاج:

أأنت أم أنا هذا في إلهين؟ حاشاكَ حاشاك من إثبات إثنين

بيني وبينك إنِّيٌ ينازعني فارفع بلطفك إنِّيي من البين[٦]

أما جلال الدين فيقول ببيانه الساحر:

«فنحِّ رأسكَ جانباً إذا لم يتسع المكان

لأنه إذا لم يدخل الخيط في سَمِّ الخِياط

فلأن له رأساً»[٧]

---

(١) يد العشق ص١٩٩ .

(٢) نفسه، والصفحة نفسها.

(٣) الديوان ص٢٣.

(٤) يد العشق ص٢٩٧ .

(٥) نفسه ٢٦٥ .

(٦) الديوان ص٦٧.

(٧) يد العشق ص١٢٢.

وهذا الرأس ليس غير الأنا التي تمثل بإعاقتها شهود الوحدة أسوأ جناية:

«أغدُ لاشيء! وخلواً من النفس!

لأنه لا جناية أسوأ من الوجود[أنا]»(١)

إن إقرارنا بوحدانية الإله عبر نطقنا بالشهادة قد لا يكون أكثر من قول(٢)، أما تحقيق الحال فيقتضي تحطيمَ الأصنام، وعلى رأسها صنم النفس، لأن«الصنم المادي ثعبان، وأما صنم النفس فتنين»(٣):

«لم أغدُ بالشهادتين مؤمناً بذلك الجمال للروح

بل أصبحتُ مؤمناً فقط حين صرتُ كافراً بنفسي »(٤)

ويقول أيضاً:

« أتريد أن تخيط نفسك إليه ؟

انهض إذاً ومزّق حجاب النفس!»(٥)

ومن مجازات الحلاج في تمزيق حجاب النفس صورة الفراش والمصباح، فالفراش لا يقنع بضوء المصباح وحرارته، فيدخل اللهب ليحترق، فـ«من وصل وصار إلى النظر، استغنى عن الخبر، ومن وصل إلى المنظور استغنى عن النظر»(٦).

لهذا ينصحنا جلال الدين أن نحاكي هذا الفراش:

« وكالفراشة المضحية بنفسها، احتكوا بهذا الشمع»(٧)

ويقول:

«وما معنى علم التوحيد! أن تحرق نفسك أمام الواحد»(٨)

---

(١) نفسه ص١٠٨ .

(٢) انظر تكذيب الحلاج للمؤذن في:السير الشعبية للحلاج ــ دراسة وتحقيق:رضوان السح ــ دار صادر ــ بيروت ط١ ١٩٩٨. ص ٥٣

(٣) حكم وأمثال مثنوي مولانا جلال الدين الرومي ــ جمع ودراسة:د.مراد مولوي و د.خلدون صبح ــ (د.ن-م)ط١ ١٤٢٣هـ ــ ٢٠٠٣. ص٢٤.

(٤) يد العشق ١١٩ .

(٥) نفسه ص٢٠٩ .

(٦) الطواسين وبستان المعرفة الحلاج ــ أعد النصوص وقدم لها:رضوان السح ــ دار الينابيع ــ دمشق١٩٩٤. ص٤٧

(٧) يد العشق ص١٣٧.

(٨) المثنوي ــ (ترجمة د.كفافي) عن: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص٢٢٨.

ولكن حرقة جلال الدين للوصول ليست كجحيم الحلاج الذي كان يستعجل الفرح[١]، هـذا إذا لم نقل أن جلال الدين يرى في (الطريق) فرحاً قد يفوق فرح (الوصول):

«لستُ فراشة نار أحرق جناحي وريشي
بل فراشة سلطان أدور حول الأنوار»[٢]

ولكن عندما يتحقق الوصول يستغني عاشق شمس تبريز عن الجناح والريش، كما استغنى منصور عن النظر حين وصل إلى المنظور، فانظر ما يقول:

«كنتُ مشاركاً في الجناح لجبريل، كان لي ستمئة جناح
والآن إذ وصلت إلى صدره، ماذا سأفعل بأجنحتي!»[٣].

حجاب السوى

إذا كان المتكلمون وجمهور المسلمين يرون في العالم دليلاً على وجود الخالق، وسـبيلاً للتفكر في صفاته، فإن هذا العالم عند المتصوفة حجاب من الخلق يعوق معرفة الخالق.

يقول الحلاج: «لا يجوز لمن يرى غير الله، أو يذكر غير الله، أن يقول عرفت الله»[٤]

وقال أحدهم: «دخلت على الحلاج يوماً فقلت له: أريد أن أطلب الله، فأين أطلبه ؟ فاحمرت وجنتاه، وقال: الحقُ تعالى عن الأين والمكان»[٥].

أما تعبير جلال الدين في تعالي الحق عن المكان فيأتي على هذا النحو من المجاز:

«قلتُ: أظهر لي السلَّم لكي أعرج إلى السماء!
فقال: إن رأسك هو السلّم»[٦]

كما يعبر الرومي بمثل هذه الصورة الجميلة لرمزية الماء، عن مفارقة جوهر الحق لجميع الأشياء:

«الأرض والسماء دلو وإبريق
والماء خارج الأرض والسماء»[١]

---

(١) انظر: أخبار الحلاج ص٤٤-٤٥ .

(٢) يد العشق ص٢٦٧.

(٣) نفسه ص١٢٠.

(٤) الطبقات الكبرى ــ الشعراني دار الفكر ــ القاهرة ١٣٧٤ هــ ــ ١٩٥٤ م. ج١ص١٠٨.وانظر: أخبار الحلاج ص٥٠-٥١.

(٥) أخبار الحلاج ص٨٠ .

(٦) يد العشق ص٣٢ .

كما يعبر عن ضرورة التحرر من حجاب علائق الأشياء بالنظر إلى الحق مباشرة وترك النظر إلى الخلق:

«انظرْ إلى النقّاش لكي تتحرر من النقوش»(٢)

ويرينا جلال الدين أن تصنّعه الانشغال بالخلق ليس إلا لإعماء عين العذول والرقيب عن حقيقة نظره وانشغاله:

«جعلتُ الخبز ذريعة، لكنني ثملٌ بالخباز»(٣).

مشكلة الحرية

إن مشكلة الحرية (الجبر والاختيار) هي المشكلة الأساسية في الفكر الإسلامي، وربما كانت أولى المشكلات الفكرية، إذ ظهرت والرسول الكريم ما يزال بين صحابته.

حتى إن المشكلة الاجتماعية ـ السياسية الكبرى ـ وأعني بها مشكلة السلطة أو الإمامة ـ يمكن أن تعتبر التعبير الاجتماعي لمشكلة الحرية، فقد اتكأ الأمويون على نظرية الجبر لشرعنة سلطانهم وقمع معارضيهم(٤)

يمكن تقديم البنية المنطقية لمشكلة الحرية عند المتكلمين المسلمين عبر ثلاث أطروحات على هذا النحو:

الأولى: كل ما يحدث في العالم هو من فعل الله

الثانية: بعض ما يحدث في العالم هو من فعل الإنسان

الثالثة: إذا كانت الأطروحة الأولى صحيحة فإن الثانية خاطئة

والأطراف الكلامية الثلاثة للمشكلة يقبل كل طرف منها أطروحتين ويرفض واحدة:

الجبريون(الجهمية) يقبلون الأولى والثالثة، ويرفضون الثانية.

القدريون(المعتزلة) يقبلون الثانية والثالثة ويرفضون الأولى.

الكسبيون (أصحاب نظرية الكسب الأشعرية) يقبلون الأولى والثانية ويرفضون الثالثة(٥)

---

(١) نفسه ص٢٦٧.

(٢) نفسه، والصفحة نفسها.

(٣) نفسه، والصفحة نفسها.

(٤) انظر على سبيل المثال:الاتجاه العقلي في التفسير ـ د.نصر حامد أبو زيد ـ دار التنوير للطباعة والنشر ـ بيروت ط١ ١٩٨٢.ص١٨-٢٠.

(٥) البنية المنطقية لمشكلة حرية الإرادة في علم الكلام ـ د.رجا بهلول- مجلة المعرفة(العددان٣١٤-٣١٥في مجلد واحد)آذار ـ نيسان ـ وزارة الثقافة ـ دمشق١٩٨٩. ص٥ .

وما يلفت نظر المنطقي هو تخلي أصحاب الكسب عن مبدأ عدم التناقض، إذ أن قبـول الأطروحتين (الأولى والثانية) معاً يعادل منطقياً قبول القضيتين التاليتين معاً:

(كل الطلاب في الجامعة)

(بعض الطلاب في البيت)

وليس رفضُهم الأطروحة الثالثة إلا تأكيداً لرفضهم مبدأ عدم التناقض، وهذا الرفض يوافق تخلي الصوفية عن العقل ــ بالمعنى المنطقي الصوري ــ في فهم قضايا التوحيد.

لكن المتصوفة يذهبون إلى ما هو أبعد من ذلك، فعلى الصعيد المنطقي لا يمكـن قبـول القضيتين السابقتين معاً إلا إذا كان (البيت) هو (الجامعة) أو بعـضها، فالإرادتـان الإلهيـة والإنسانية تصبحان إرادة واحدة. يقول الحلاج:

روحـه روحـي وروحـي روحـه إن يـشا شـئت وإن شـئت يـشا[1]

وإذا كان الحلاج يوزع المشيئة أو الإرادة بالتساوي فلا يعطي رجحاناً لمـشيئة الإلـه إلا بتسبيق(الهو)على (الأنا)، فإن الرومي يعطي رجحاناً أوضح للإرادة الإلهية في مثـل قولـه على لسان المعشوق:

«أنت كرتي، وتجري في محجن حكمي

وأنا أجري في إثْرك دائماً، رغم أنني أجريك»[2]

ويظهر هذا الرجحان في صورة جبرية واضحة عندما يقول:

« وماذا أكون غيرَ ما تريده أنتَ !

وماذا أرى سوى ما تُظهره أنت

وماذا عندي غير الأشياء التي أعطيتَها!

فعمَّ تبحث في جيبي وكمِّي!»[3]

وكانت هذه الجبرية قد ظهرت عند الحلاج عند رفض إبليس السجود لآدم في هذا الحوار:

«قال له سبحانه: الاختيار لي لا لك

قال: الاختيارات كلها لك، واختياري لك، قد اخترتَ لي يا بديع! وإن منعتني عن سجوده فأنت المنيع، وإن أخطأتُ في المقال فلا تهجرني فأنت السميع، وإن أردتَ أن أسجد له فأنـا المطيع»[4]

---

(١) الديوان ص٥٠ .

(٢) يد العشق ص٧٩ .

(٣) نفسه ص٢٨٢-٢٨٣ .

(٤) الطواسين وبستان المعرفة ص٦٣ .

إن رفض المتصوفة للأطروحة الثانية(بعض ما يحدث في العالم هو من فعل الإنسان) يجعلهم ــ منطقياً ــ جبريين بامتياز[١]، إلا أن البنى المنطقية بصرامتها قد تخفي فروقاً لطيفة هي غاية في الخطورة، فالنزعة الجبرية التي تقدم الفعل الإلهي فعلاً وحيداً في الوجود إنما تعبر عن إرادة إنسانية مقهورة (مجبَرة) ومظلومة إذ تجازى بالعقاب، أما الجبر الصوفي فهو جبر قائم على المحبة، فالعاشق مسرور بكل ما يشاؤه المعشوق، وبذلك يغدو الجبر الصوفي عشقاً. يقول الرومي:

«أنا مثل اللعبة في يده
لأنني نقش إبرته التي تطرِّز بالذهب
لن يكون من دون حياة النقش الذي نقشه
أنا أصغر نقوشه، ولذلك فإنني في بهجة غامرة»[٢]

وشكوى الحلاج ــ مع قسوتها ــ ليست إلا شكوى من دلال الحبيب:

«يا أهل الإسلام أغيثوني! فليس يتركني ونفسي فآنس بها، وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها، وهذا دلال لا أُطيقه»[٣].

ومذهب العشق هذا سيطوره جلال الدين الرومي إلى أقصاه، فالعاشق هو الذي يضحي بـ(الاختيار)طوعاً لأنه يفتح بذلك بوابة الحرية:

«فكل من لم يتحرر من الاختيار ليس له خيار»[٤]

فاختيارك ترك الاختيار هو نسف المشكلة من أساسها؛ لأن الجبر إنما نشأ من تصور إرادة تعوقها إرادة أقوى، فإذا تخلينا منطقياً عن إحدى الإرادتين سقطت المشكلة. ثم لماذا تكون لك إرادة ! ألا ترضى إرادة الحبيب!:

«من أجل الحب كرهتُ كلمة الجبر
فإن المجبور لا حبَّ له، والحب الذي هو غاية القرب من الحق لا جبر فيه»[٥]

---

(١) «أجمعوا(=المتصوفة)أن الله تعالى خالقٌ لأفعال العباد كلِّها (...) ولو كانت الأفعال غير مخلوقة لكان الله عز وجل خالقَ بعض الأشياء دون جميعها، ولكان قوله (خالق كل شيء) كذباً، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً». التعرف لمذهب أهل التصوف ــ الكلاباذي ــ قدم له وحققه وراجع أصوله وعلق عليه: محمود أمين النواوي ــ المكتبة الأزهرية للتراث ــ القاهرة ط٣ ١٤١٢هـ ــ ١٩٩٢م. ص٥٨.

(٢) يد العشق ص٢٨٥ .

(٣) أخبار الحلاج ص٥٧.

(٤) يد العشق ص٢٨٥ .

(٥) مثنوي ــ هونفيلد. عن:في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ نيكولسون ــ ترجمة أبو العلا عفيفي ــ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ــ القاهرة١٣٧٥هـ ــ ١٩٥٦م. ص٩٥. وفي ترجمة أخرى:

دين العشق

لا يوازي حضور مفهوم (التوحيد)عند الحلاج إلا مفهوم (العشق). والتوحيد عند الحـلاج هو نفي الوجود إلا عن الذات الإلهية، ومن مقتضيات هذا النفي القول بـ(الاتحـاد) كـي لا يبقى في الكون (أنا وأنت)،ويُلغز للاتحاد بقوله:

فعبـــادتي لله ســـتة أحـــرفٍ   مـن بينهـا حرفـان معجومـانِ[1]

والعشق هو من أكثر الاستعارات والرموز قدرة على تمثيل امتزاج ذاتين أو انصهارهما:

اتحـد المعـــشوق بالعاشـــقِ   ابتـــسم الموموق للوامـــقِ

واشـترك الـشكلان فـي حـالةٍ   فامـتحقا فـي العـالم الماحقِ[2]

ويدعونا الرومي إلى مثل هذا (المحق) مؤكداً أنه لا يمكن الاحتفاظ بالنار والقطن معاً:

«أشعل نار العشق في هذا القطن

مثل الحلاج، ومثل أرباب الصفاء!

كيف تحتفظ بالنار والقطن معاً!»[3]

في العشق يغدو القطن لهباً، ويتحول الأرمني إلى تركي[4]، والعشق لا يفعل هذه الأفاعيل إلا بقدرته على إزالة القشر عن اللب، وإزالة التراب عن لآلئ الكنز، فالنـار هـي جـوهر القطن، وشرارة العشق هي الكفيلة بإظهار الجوهر، وجوهر الأرمني والتركي هو(الإنسانية)، فـ(الأرمنية)و(التركية)هما من الأعراض:

«حتى لو كان العاشق تركياً أو رومياً أو عربياً

فإن هذا الصراخ الصائب هو لغته نفسها»[5]

«لا أطيق صبراً على استعمال كلمة الجبر في الحب

فالذي لا يعرف الحب هو الذي تقيّده أغلال الجبر

وإنما الأمر اتحاد بالله لا جبر»(مثنوي ــ بولاق) عن: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٩٥.

(١) الديوان ص٦٥.

(٢) نفسه ص٥٦.

(٣) يد العشق ص٦٦.

(٤) نفسه ص٤٧.

(٥) يد العشق ص٧٣.

والعشق عند الحلاج قديم أزلي، فهو الدين الأول، وفي قوله «العشق في أزل الآزال من قدم»[1] ربما يشير إلى ما يقارب الحديث الشهير عند الصوفية «كنت سراً مكنوناً فأحببت أن أُعرف، فخلقتُ الخلق ...» الذي يقيم سرَّ الخلق على المحبة(أحببتُ)، ويعلق أحدهم على هذا البيت الذي ذكرنا شطره الأول، بأن الحلاج جعل العشق صفة من صفات الذات كالعلم والقدرة والحياة[2].

فالعشق عند الحلاج هو حقيقة الأديان جميعاً وأصله، وإلا فما عساه يكون ذلك الأصل إن لم يكن المحبة أو العشق:

تفكَّرتُ في الأديان جِدَّ محقِّقٍ ... فألفيتُها أصلاً له شُعبٌ جمَّا
فلا تطلبنْ للمرء ديناً فإنه ... يصدُّ عن الأصل الوثيق، وإنما
يطالبه أصلٌ يُعبِّر عنده ... جميع المعالي والمعاني فيفهما[3]

ويرد في (أخبار الحلاج)أن مناسبة إنشاده هذه الأبيات هي رؤيته مسلماً يخاصم يهودياً فيسب اليهودي بقوله«يا كلب!»، فينظر الحلاج إليه شزراً ويقول: «لا تُنبحْ كلبك!»[4]، ثم ينصحه بقوله:«يا بني! الأديان كلها لله عز وجل، شغل بكل دين طائفة لا اختياراً فيهم بل اختيار عليهم. فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية، و(القدرية مجوس هذه الأمة)[*].واعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسام متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف»[5]

وطَرّقَ ابن عربي لهذا المعنى في تأثره خطا الحلاج يؤكد أن العشق هو ذلك الأصل المقصود:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورةٍ ... فمرعى لغزلانٍ وديرٌ لرهبانِ
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبة طائفٍ ... وألواح توراةٍ ومصحف قرآن

---

(١) الديوان ص٢٢.

(٢) انظر: شرح ديوان الحلاج ــ د.كامل مصطفى الشيبي-مكتبة النهضة-بيروت-بغداد ط١ ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.ص١٤٣-١٤٤.

(٣) الديوان ص٦٠.

(٤) أخبار الحلاج ص٧٠.

(*) ربما لم يفطن الحلاج إلى أنه قد فعل بقوله هذا مع (المجوس) أو (المعتزلة) ما يشبه الفعل الذي أنكره على المسلم تجاه اليهودي.

(٥) أخبار الحلاج ص٧٠.

أدين بدين الحبِّ أنى توجَّهتْ ركائبه، فالحبُّ ديني وإيماني(١)

والرومي في إشارة إلى حديث(الفرقة الناجية) يقول:

«طريق العشق خارجٌ عن الاثنتين والسبعين ملَّة»(٢).

و ـ بالتأكيد ـ لا يقول الرومي ذلك لتكفير الخصوم على عادة من يذكِّرون بهذا الحديث، وإنما على النقيض من ذلك، فهو داعية محبة. فإذا كان دعاة التكفير مؤكدين على المظاهر والأشكال، فإن داعية العشق يؤكد الجوهر والصدق:

«طريق العشق خارجٌ عن الاثنتين والسبعين ملة

وطالما أن عشقك ودينك مجرد خدعة ورياء، فنم!»(٣)

يتوسل المحجوب بالخدعة والرياء لجني الفوائد، وهذه الفوائد تمتد من سدِّ الرمق وصولاً إلى أعالي الفردوس، ولكن العاشق الصوفي قد زهد بكل شيء حتى بأناه، فلا غاية له إلا وجه المعشوق، لذلك أصبح سعيه فوق الخير والشر:

«لا تقل خيراً، لا تقل شرّاً في أولئك

الذين انصرفوا عن الخير والشر!»(٤)

فيستنكر الرومي أن يفكر العاشق في أي فائدة:

«أعشقٌ وفي الوقت نفسه اهتمام بالشهرة والعار!»(٥)

وأصبح سعي العاشق-كذلك-فوق الكفر والإيمان:

«ولو حدَّثْت المؤمنين لصاروا كفاراً حالاً

ولو حدَّثت الكفار لما بقي في الدنيا كافرٌ واحدٌ»(٦)

---

(١) انظر:شرح ديوان الحلاج ص٢٥٩-٢٦٠.

(٢) يد العشق ص٧٥. ومما يؤكد أن الرومي لا يشير إلى (العشق)كفرقة تكفِّر الفرق الأخرى قوله:«إنني جملة الملل الثلاث والسبعين» (مثنوي-كفافي)عن:التربية الاجتماعية عند جلال الدين الرومي ـ د.مراد مولوي ـ (د.ن ـ م)ط١ ١٤٢٣-٢٠٠٣. ص١٦٩، فهو هنا في(الملل الثلاث والسبعين)يضع الملل جميعاً في بوتقة العشق.

ويخرج الرومي من وحدة الفرق الإسلامية إلى وحدة الأديان حين يقول في ديوانه:«مسلم أنا، ولكني نصراني، وبرهمي، وزرادشتي». في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٩٤.

(٣) يد العشق ص٧٥.

(٤) نفسه ١٧٠.

(٥) نفسه ص٢٥٣.

(٦) نفسه ص٢٠٧.

وما هذا الحديث إلا حديث العشق، فهو في سطوته على الناس، كالنار على الهشيم، وفي النار تتبدل الأعراض، وقد يرتدي العَرض رداء نقيضه:

«يا مطرب العاشقين هزَّ الأوتار
وأشعل النار في المؤمنين والكفار!»(١)

فعندما تضطرم نار العشق يضطرم عالم القيم فينهض من ضيق(المنفعة)إلى رحاب (البطولة)، فيدعو الحلاج المسلمين في سوق بغداد لقتله بصفته كافراً، وفي قتله يغدو شهيداً، ويثاب المؤمنون لأنهم دافعوا عن شريعتهم(٢)

وفي يوم مقتله يدعو الحلاج ربه قائلاً: «...هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصباً لدينك وتقرباً إليك. فاغفر لهم! فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترتَ عني ما سترتَ عنهم لما ابتليتُ بما ابتليت، فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد فيما تريد»(٣)، فيعبر عن التسامح الذي ينص عليه دين العشق، فهذا الإمام علي بن أبي طالب في رائعة العطار(منطق الطير) لا يشرب حتى يشرب قبله قاتله، بل إنه قال له:«لن أخطو خطوة واحدة أمام الحق في جنة المأوى دون أن تكون في صحبتي»(٤). ويقول له في مثنوي الرومي: «إن روحي لا تنطوي على بغض لك قط»(٥)

«فالموت قد أصبح لي حلو المذاق كأنه المن
إن موتي قد دقَّ لي بشائر البعث»(٦)

وتطفح أشعار الرومي بعذوبة القتل على يدي الحبيب: «ذلك الحبيب المتعطش إلى دمي»(٧)، وبالتأكيد على الرغبة في استمرار العذاب: «لن أفرَّ من ضربك، فإنه خامٌ جداً القلب الذي لا يكون محترقاً بنار بلائك»(٨)

ولكي يتحول الرومي من خشبة(خام)إلى تحفة فإنه يبقى مستسلماً لأعمال النجار:

«أنا تلك القطعة من الخشب التي يعمل بها النجار أعمالاً كثيرة

---

(١) نفسه ص٢٢٩-٢٣٠.

(٢) انظر:أخبار الحلاج ص٧٥وص٨١-٨٢.

(٣) نفسه ص٨.

(٤) منطق الطير ــ فريد الدين العطار النيسابوري ــ تر: د.بديع محمد جمعة ــ دار الأندلس ــ (د.م)ط٢ ١٩٧٩. ص١٧٤.

(٥) قصص مثنوي ص١١٦.

(٦) نفسه، والصفحة نفسها.

(٧) يد العشق ص٥١.

(٨) نفسه ص١٠٥.

لا أنكمش من المطرقة، ولا أفرُّ من المسمار»[1]

ليس العشق سبيلاً للمحتالين وطالبي المنافع الصغيرة، بل هو طريق القديسين والأبطال: «العشق أسدٌ أسود عطشان وشارب دم»[2]. وهذا يذكر بحال الحلاج حيث جاء العشق بالنطع والسيف: «كذا من يشرب الراح مع التنين في الصيف»[3].

ولذا فإن الرومي مفتون بالحلاج الذي جعله العشق معلقاً على الشجرة كالتفاحة، بل إن التفاحة تحاكي الحلاج في تدليه من مشنقته: «فالتفاحة تأكل الضرب بالحجر ولا تنزل قائلة: أنا سعيدة أن أكون معلقة، لأن هذا التشريف بأن أكون معلقة في الأعالي قد جاءني مثل منصور

فأنا منصور المعلق على فرع مشنقة الرحمن»[4]

وإذا كان المسلمون يقدمون الأضاحي في الحج، فإن الحلاج العاشق يضحي بدمه ومهجته[5].

ويحاكي الرومي هذا الصنيع على هذا النحو من الشعر الذي يكركر القلب بطرافته:

«نسمِّن أنفسنا لكي نكون أضحية العيد

لأن قصاب العاشقين يذبح الجميلين جداً والرائعين»[6].

---

(١) يد العشق ص٢٦٧.

(٢) نفسه ص١٢٧.

(٣) انظر: أخبار الحلاج ص٣٤-٣٥.

(٤) يد العشق ص١٢٧.

(٥) «تهدى الأضاحي وأهدي مهجتي ودمي» LE DIWAN D,AL-HALLAJ p. 58 . وقد ورد معنا بيتان من هذه القصيدة في فقرة (حجاب الشريعة).

(٦) يد العشق ص١٤٨.

المصادر والمراجع

١- أخبار الحلاج ــ تحقيق : ل. ماسينيون و ب. كراوس ــ مطبعة القلم ــ مكتبة لاروز ــ باريس ١٩٣٦.

٢- الاتجاه العقلي في التفسير-د.نصر حامد أبو زيد-دار التنوير للطباعة والنشر-بيروت ط١ ١٩٨٢.

٣- بداية حال الحلاج ونهايته -ابن باكويه-منشور في كتاب:تراث الحلاج-تحقيق د.عبد اللطيف الراوي ود.عبد الإله النبهان -دار الذاكرة -حمص ط١ ١٩٩٦.

٤- بد العارف-ابن سبعين-تحقيق وتقديم:د.جورج كتورة-دار الأندلس-دار الكندي-بيروت ط١ ١٩٧٨.

٥- البنية المنطقية لمشكلة حرية الإرادة في علم الكلام-د.رجا بهلول- مجلة المعرفة(العددان٣١٤-٣١٥ في مجلد واحد) آذار-نيسان-وزارة الثقافة-دمشق١٩٨٩.

٦- التربية الاجتماعية عند جلال الدين الرومي-د.مراد مولوي-(د.ن-م)ط١ ١٤٢٣-٢٠٠٣

٧- التطور الخالق-هنري برجسون-تلخيص وتقديم:د.محمد بديع الكسم-منشور في:تاريخ الفلسفة المعاصرة-قسم الدراسات الفلسفية المعاصرة-كلية الآداب-جامعة دمشق-مطبعة الداودي-دمشق١٩٨٢-١٩٨٣.

٨- التعرف لمذهب أهل التصوف-الكلاباذي-قدم له وحققه وراجع أصوله وعلق عليه:محمود أمين النواوي-المكتبة الأزهرية للتراث-القاهرة ط٣ ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٩- حكم وأمثال مثنوي مولانا جلال الدين الرومي-جمع ودراسة:د.مراد مولوي و د.خلدون صبح-(د.ن-م)ط١ ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣ .

١٠- الديوان-الحلاج-تحقيق كامل مصطفى الشيبي(طبقاً للطبعة الثانية-بغداد١٩٨٤)-منشورات الجمل-كولونيا-ألمانيا١٩٩٧.

11- LE DIWAN D,AL-HALLAJ-LOUIS MASSIGNON-GEUTHNER-Paris 1955.

١٢- السيرة الشعبية للحلاج-دراسة وتحقيق:رضوان السح-دار صادر-بيروت ط١ ١٩٩٨.

١٣- شرح ديوان الحلاج-د.كامل مصطفى الشيبي-مكتبة النهضة-بيروت-بغداد ط١ ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.

١٤- شطحات الصوفيةج١-أبو يزيد البسطامي-د.عبد الرحمن بدوي-وكالة المطبوعات-الكويت ط٣ ١٩٧٨.

١٥- الطبقات الكبرىج١ ــ الشعراني ــ دار الفكر ــ القاهرة ١٣٧٤ هـ ــ ١٩٥٤ م .

١٦-الطواسين وبستان المعرفة ــ الحلاج ــ أعد النصوص وقدم لها:رضوان السح ــ دار الينــابيع ــ دمشق١٩٩٤.

١٧- في التصوف الإسلامي وتاريخه-نيكولسون-ترجمة أبو العلا عفيفي-مطبعــة لجنــة التــأليف والترجمة والنشر-القاهرة١٣٧٥هـ-١٩٥٦م.

١٨- قصص مثنوي مولانا جلال الدين الرومي-د.مراد مولوي-قدم له د.عبد الكريم اليافي-(د.ن-م)ط١ ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م

١٩- كتاب الطواسين للحسين بن منصور الحلاج-تحقيق ودراسة لويس ماسينيون مقــابلاً بتحقيــق بولس نويا اليسوعي-إعداد ودراسة وترجمة:رضوان السح و عبد الرزاق الأصــفر-دار الينــابيع-دمشق ط٢ ٢٠٠٦.

٢٠- مدخل إلى التصوف الإسلامي-د.أبو الوفا الغنيمي التفتازاني-دار الثقافة للنــشر والتوزيــع-القاهرة ط٣ (د.ت) .

٢١- معجم المصطلحات الصوفية-د.أنور فؤاد أبي خزام-مراجعة:د.جورج متري عبــد المــسيح-مكتبة لبنان ناشرون-بيروت ط١ ١٩٩٣ .

٢٢- المعرفة الصوفية-ناجي حسين جودة-دار الجيل-بيروت ط١ ١٤١٢ هـ-١٩٩٢م.

٢٣- المنحنى الشخصي لحياة الحلاج - ماسينيون - منشور في كتاب (شخصيات قلقة في الإسلام) - عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات - الكويت ط٣ - ١٩٧٨ .

٢٤ - منطق الطير ــ فريد الدين العطار النيسابوري ــ تر: د.بديع محمد جمعة ــ دار الأندلس ــ (د.م) ط٢ ١٩٧٩.

٢٥- يد العشق-مختارات من ديوان شمس تبريز لجلال الدين الرومي-ترجمها من الفارسية وقــدم لها:د.عيسى علي العاكوب ــ المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية-دمشق١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

أخبار التراث

الدكتور عبد الإله نبهان

- ديوان الشعراء المُعمَّرين :

صدر عن المجمّع الثقافي في أبو ظبي سنة ٢٠١٠ كتاب ديوان الشعراء المعمَّرين: أخبارهم وأشعارهم في الجاهلية إلى نهاية العصر الأموي، صنعة **الدكتورة شمس الإسلام أحمد حالو .**

جاء الكتاب في قسمين، القسم الأول (٢٥٨ صفحة) خصص لدراسة الشعراء المعمّرين وأشعارهم في أربعة فصول، واتّجه الفصل الأول للبحث في مفهوم التعمير وأسبابه وعلامته وأحوال المعمّرين، وخصص الفصل الثاني لدراسة مصادر شعر المعمّرين من دواوين مفردة أو دواوين القبائل أما الفصل الثالث فعُني بدراسة أغراض شعر المعمّرين وقد درست الباحثة فيه الأغراض التقليدية من فخر وهجاء ومدح ورثاء وغزل إضافة إلى دراسة الأغراض التي امتاز بها الشعراء المعمَّرون وهي: الشكوى والموت والشيب والشباب والحكمة والتأمل، وخصص الفصل الرابع لدراسة الظواهر الفنية، وهي الظواهر المعنوية والظواهر اللفظية .

أما القسم الثاني فقد خصص لذكر الشعراء المعمَّرين وشعرهم، وقد ذكرت الباحثة خمسة وخمسين شاعراً من المعمّرين مع ذكر ما استطاعت جمعه من شعر كل شاعر

منهم، مع ذكر ترجمة موجزة لكل شاعر مع ذكر مصادر التحقيق والجمع التي بلغ تعدادها ثلاثة وأربعمئة كتاب وبلغ عدد الأبيات المجموعة التي بنيت عليها الدراسة ١٥١٦ بيت .

وقد جاء الكتاب (الدراسة والديوان والفهارس) في ٦٥٥ صفحة .

ـ أمثلة الجُزُوليّة :

صدر عن دار صادر بيروت ٢٠١٠ كتاب: «أمثلة الجُزُولية» للأستاذ أبي عليّ عمر بن محمّد بن عمر **الشَّلَوْبين الأندلسي** المتوفى سنة ٦٤٥ هـ بتحقيق **الأستاذ الدكتور تركي بن سهو بن نزّال العتيبي** الأستاذ في كلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض .

وكان أبو موسى عيسى بن عبد العزيز بن يللبخت بن عيسى البربري المراكشي (٥٤٠ – ٦٠٧ هـ) ألّف متناً نحوياً سمّاه «المقدمة الجُزُولية» فتناول الشَّلَوْبين هذا المتن بالتعليق والشرح فصنف بشأنه كتاب التوطئة والشرح الصغير للمقدمة الجزولية، وشرح المقدمة الجزولية الكبير إضافة إلى كتاب (أمثلة الجزولية) المشار إليه ويبدو أن هذا الكتاب في الأصل كان تعليقاً من الأستاذ أبي علي الشلوبين، ثم جرّد بعد ذلك فكان كتاباً مستقلاً خاصاً بضرب الأمثلة الموضّحة لما ورد في الجزولية من القواعد والأحكام إضافة إلى عناية الشلوبين بذكر الشواهد المناسبة .

صنع المحقق الفاضل دراسة للكتاب ومؤلفه في نحو من مئة صفحة، وذكر أنه اعتمد في تحقيق هذا الكتاب نسخة وحيدة أصلها محفوظ في مكتبة جوروم في جنوب تركيا برقم ٢/٣٧٧٣. ويعود تاريخ نسخها إلى سنة اثنتين وستين وستمائة .

زود الكتاب بالفهارس الفنية اللازمة كفهرس الآيات والأحاديث والآثار والأمثال وأقوال العرب والأشعار والموضوعات. وقد جاء الكتاب مع مقدمته وفهارسه في إحدى وتسعين وخمسمئة صفحة .

ـ ديوان نجم الدين بن سِوار الدمشقي :

صدر عن مجمع اللغة العربية بدمشق ١٤٣١ هـ / ٢٠١٠ ديوان نجم الدين بن سوار الدمشقي (٦٠٣ – ٦٧٧ هـ) بتحقيق محمد أديب الجادر .

وابن سوار الدمشقي وُلد صوفياً ومات صوفياً، ولبس الخرقة من الشيخ شهاب الدين أبي حفص عمر بن محمد القرشي التيمي السُّهروردي (٥٣٩ – ٦٣٢ هـ) صاحب كتاب «عوارف المعارف» قال محقق الديوان: إن نجم الدين ابن سوار كان دمشقيّ

المولد والوفاة دمشقي الهوى والرباط ما كان يستطيع الابتعاد عن دمشق حتى يعود إليها، ... وتكاد تجمع المصادر على سفره وسياحته، لكنّها تضنّ علينا بذكر أماكن سفره، أو أحداث رحلاته، ولو رحنا نبحث عن أخباره في هذا لوجدنا أنّ له سفرتين، إحداهما إلى مصر، والأخرى إلى الحجاز، وما سوى ذلك لا نرى أي إشارة إلى مكان آخر .

وقد أشاد مترجموه بمقدرته على نظم الشعر الجيد، وأشادوا بأدبه وعلمه، فمن ذلك ما قاله ابن حجر العسقلاني في لسان الميزان ٧: ١٩٠: تعانى الأدب .. وسلك في النظم طريق ابن الفارض، وزاد عليه في اللطف والانسجام وحذا حذوه في الاتحاد، لكنه يصرّح، وابن الفارض يلوّح. وقال فيه ابن العماد في شذرات الذهب ٧: ٦٢٦: الأديب البارع الفقير، روح المشاهد وريحانة المجامع، كان فقيراً ظريفاً نظيفاً، مليح النظم، رائق المعاني لولا ما شانه بالاتحاد (وحدة الوجود) تصريحاً مرةً وتلويحاً أخرى .

اعتمد محقق الكتاب في تحقيقه أربع مخطوطات :

١ــ نسخة مكتبة الاسكوريال بإسبانيا / ذات الرقم ٤٣٧ وتقع في ١٩٣ ورقة وكانت كتابتها سنة ٧٠٧ هـ وقد عدّها المحقق النسخة الأمّ .

٢ــ نسخة المكتبة الظاهرية بدمشق ذات الرقم ٧٠٠٠ وتقع في ١٤٢ ورقة، ولا يُعلم تاريخ نسخها وهي نسخة على ما فيها تعدّ نسخة جيدة قديمة .

٣ــ نسخة المكتبة الظاهرية بدمشق ذات الرقم (٦٥٧٣) وتقع في ١٧٠ ورقة، ويرجع تاريخ نسخها إلى عام ١٣٥٠ هـ .

٤ــ نسخة المكتبة الظاهرية بدمشق ذات الرقم (٤٩) وتقع في ٨٣ ورقة، وقد نسخت عام ١٣١٢ هـ .

وقد نسخ المحقق الديوان، واثبت فروق النسخ، وضبط الأبيات ثم صنع الفهارس الفنية الضرورية لمثل هذا العمل. ثم رقّم المحقق القصائد والمقطوعات والدوبيت التي وردت في الديوان وتكملته برقم متسلسل من ١ حتى ٧٧٧ كما رقم الأبيات الواردة في كل قصيدة أو مقطوعة.

ومن الجدير بالذكر أن الديوان اشتمل على قصائد طويلة، فالأولى منها بلغت سبعةً وتسعين بيتاً والثانية بلغت واحداً وخمسين بيتاً والثالثة بلغت ستة وسبعين بيتاً، أما المقطوعات المؤلفة من بيتين وثلاثة وأربعة ... فكثيرة جداً .

إنّ نشر هذا الديوان، وإحياء ذكر هذا الشاعر، ليعدّ عملاً جاداً في بعث وإحياء شعر شعراء الشام، وقد قام مجمع اللغة العربية بدمشق بإحياء ذكر عدد لابأس به منهم كالؤاوء الدمشقي وابن الخياط وعرقلة وابن أبي حصينة إضافة إلى نشره القسم الخاص ببلاد الشام من كتاب العماد خريدة القصر في أربعة مجلدات بتحقيق المرحوم الدكتور شكري فيصل .

- وصايا الملوك وأبناء الملوك من ولد قحطان بن هود :

صدر عن دار البشائر بدمشق بالاشتراك مع دار صادر ببيروت ١٩٩٧ كتاب «وصايا الملوك وأبناء الملوك من ولد قحطان بن هود» وهو كتاب منسوب تأليفه إلى الشاعر العباسيّ دِعْبل بن علي الخزاعي (١٤٨ - ٢٤٦ هـ) برواية علي بن محمد بن دعبل الخزاعي وقد حققه وضبط نصوصه وخرّج أخباره ووثقها **الدكتور نزار أباظة** الذي اعتمد في تحقيقه مصورةً وجدها في خزانة مجمع اللغة العربية بدمشق محفوظة برقم (٢٨١) وأصلها محفوظ في مكتبة الأمبروز يانا برقم (G٣). هذا وكان أستاذنا الدكتور عبد الكريم الأشتر قد شكّ في صحة نسبة الكتاب إلى دِعْبل لأسباب ذكرها في كتابه عن دعبل لكن المحقق الفاضل رجّح نسبة الكتاب إلى دعبل لأسباب ذكرها في مقدمته، وأوجز قيمة الكتاب وأهميته بقوله: «على أن لهذا الكتاب أهمية لا تخفى، فهو كتاب أدب، يحتوي شعراً ونثراً على درجة من الفصاحة، وهو كتاب موعظة وتهذيب بما يضمّ من كلام الملوك، ويصوّر الحياة الجاهلية في كثير من جوانبها الأخلاقية بما فيها من الكرم والعفّة والشجاعة وحفظ الجوار والبرّ بالقريب، وغير ذلك مما جاء الإسلام لتتميمه .

وهو كذلك كتاب تاريخ يصوّر حياة الملوك اليمنيين وعاداتهم وتقاليدهم، ويتحدّث عن فتوحاتهم وحكمهم وتوارثهم للمُلْك وتسلسل هذا الملْك وانقضائه وزواله. وهو أيضاً كتاب أنساب جمع من سلاسل نسب اليمن ما يفيد في معرفتنا بهم وصلة بعضهم ببعض ويطلعنا على قرابائهم».

جاء الكتاب مع مقدمته وفهارسه في ١٤٣ صفحة .

- هدى مهاة الكِلّتين وجلا ذات الحُلّتين :

عن دار صادر ببيروت صدرت الطبعة الثانية ٢٠٠٩ من كتاب هدى مهاة الكِلّتين وجلا ذاتِ الحلّتين لمؤلفها الشيخ الإمام **بهاء الدين محمد بن إبراهيم بن النحاس**

(٦٢٧– ٦٩٨هـ) بتحقيق ودراسة **الأستاذ الدكتور تركي بن سهو بن نزّال العتيبيّ** الأستاذ بكلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .

والكتاب المذكور هو شرح أنجزه بهاء الدين بن النحاس لمنظومة تعليمية نظمها شهاب الدين الشوّاء الحلبي المتوفى سنة ٦٣٥ هـ وجعلها تشتمل على بعض الأفعال التي تجيء بالواو والياء كـ عزوته وعَزَيْته وكَنَيْته، وطَغَوْتُ وطَغَيْتُ، وقَنَيْتُه، وبدأها بقوله :

قل إنْ نسبت: عَزَوْتُه وعزيتُه   وكَنَوْتُ أحمدَ كنْيةً وكَنَوْتُه

وطغوتُ في معنى طغيتُ ومَنْ قنا   شيئاً يقول: قَنَوْتُه وقَنيتُه

وقد رجع الشارح إلى عدد كبير من المراجع اللغوية ككتب الأفعال لابن القطّاع (ت ٥١٥هـ) وابن القوطية (ت ٣٦٧ هـ) وكتاب غريب الحديث لأبي عبيد (ت ٢٢٤ هـ) وكتب أبي الطيب اللغوي (ت ٣٥١ هـ) وغيرها. وقد بلغ عدد الأفعال المذكورة ثلاثين فعلاً معتل اللام .

اعتمد المحقق نسختين مصورتين، الأولى مصورة عن مخطوطة محفوظة في جامعة برنستون في نيويورك برقم (٩٧) ويعود تاريخ نسخها إلى سنة ١٠٠٣ هـ أما النسخة الثانية فهي مصورة عن نسخة محفوظة في مكتبة كوبريلي في استانبول برقم ١٤٩٩ وأيضاً كان نسخها سنة ١٠٠٣ هـ. وقد جعل عمله في قسمين :

القسم الأول للدراسة: واشتمل على ترجمة لشهاب الدين الشوّاء وأخرى لبهاء الدين ابن النحاس، ثم تحدث عن منهج ابن النحاس في شرحه وعن مصادره التي اعتمدها وعن شواهده وتعليلاته.

القسم الثاني: وقد اشتمل على توثيق نسبة الكتاب، واسمه، ومنهج التحقيق ووصف النسختين المشار إليهما ثم ورد النص المحقق، تلاه الفهارس .

هذا وقد ضبط السيد المحقق النص ضبطاً تاماً وخرّج ما فيه من آيات كريمة وأحاديث شريفة وأشعار وأمثال، وترجم لأعلامه وخرّج نقوله.

جاء الكتاب مع مقدمته وفهارسه في ١٨٧ صفحة وهو من الكتب المتقنة في تحقيقها وإخراجها.

ـ مهاةُ الكلّتين وذاتُ الحُلّتين :

عن دار صادر ببيروت صدرت الطبعة الثانية ٢٠٠٩ لكتاب: مهاة الكلّتين وذات الحُلّتين للشيخ الإمام بهاء الدين محمد بن إبراهيم **بن النحاس** (٦٢٧ – ٦٩٨ هـ)

بتحقيق ودراسة الأستاذ الدكتور **تركي بن سهو بن نزّال العتيبي** وقد اعتمد في تحقيقه النسخ المذكورة آنفاً في «هدى مهاة الكلتين» لأن المخطوطين كانا في مجلد واحد في برنستون وأيضاً في كوبريلي .

وموضوع الكتاب هو ذكر ما تبقى من الأفعال التي جاءت لامها بالواو والياء. وكان النحاس قد شرح منظومة الشوّاء ورأى فيها نقصاً، فأكمل ذلك بمنظومة نظمها وضمّنها الأفعال التي لم يذكرها الشواء، ثم شرح منظومته شرحاً وافياً على نمط شرحه منظومة الشوّاء. وبدأ عمله بقوله بعد الصلاة على النبي :

«وها أنا أشرعُ – معتصماً بحبل التوفيق من ربّي، سائلاً أن يجعله خالصاً لوجهه، وينفع به – فيما وعدتُ به من إكمال ما أخلّ به من المعتلّ اللاّم فأقول :

وأسوتُ مثلُ أسيتُ صلحاً بينهم   وأسوتُ جرحي والمريضَ أسوتُه

ويفسّر الفعلين ويورد ما قاله الأزهري نقلاً عن الأصمعي، ثم يتطرّق إلى شيءٍ من الإعراب. ومصادره في شرحه هنا هي نفسها في شرحه لـ هدى مهاة الكلتين. وبلغ عدد الأفعال المذكورة في هذه المنظومة المتممة ستين فعلاً فيكون مجموع الأفعال المعتلة اللام التي تجيء بالواو والياء في المنظومتين تسعين فعلاً. هذا، وكانت الطبعة الأولى من هذا الكتاب ١٩٩٣ قد نالت عناية بعض المعنيين باللغة والتحقيق، فكتب الدكتور محمد أحمد الدالي مقالاً في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق (مجلد ٧٢ ج١) بعنوان: نظرات في كتابي مهاة الكلتين، وهدى مهاة الكلتين صحح فيه بعض أغلاط الضبط وقد تلافاها المحقق في الطبعة الثانية. وأثار المرحوم الدكتور شاكر الفحام في تعليق له في العدد نفسه من مجلة المجمع قضية صحة نسبة الكتاب أهي للنحاس أم لابن مالك ؟ وقد أشبع المحقق هذه القضية بحثاً في الطبعة الثانية وقطع بأنّ الكتاب لابن النحاس وذلك اعتماداً على أدلة ساقها إضافة إلى بحث له نُشر في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق في المجلد ٨٥ ج٢ عام ٢٠١٠ .

ولا نملك إلاّ أن نقدّم شكرنا وتقديرنا للدكتور تركي لإحيائه أثرين من آثار ابن النحاس الذي كان من كبار النحاة في عصره .

- شعراء حِميَر :

عن مجمع اللغة العربية بدمشق صدر ٢٠١٠ كتاب: **شعراء حمير: أخبارهم وأشعارهم في الجاهلية والإسلام** بتحقق وشرح **الدكتور مقبل التّام عامر الأحمدي**. جاء الكتاب في ثلاثة أجزاء، خصص الجزء الأول للدراسة في ٧٣٢ صفحة .

قال المحقق في مقدمته: «فحمير قبيلة كان لها في غابرها لسانٌ وخطّ، فامّحى الخطّ بطلوع الإسلام، وعيب اللسان وتُحوميت عربيّته يوم دوّنت اللغةُ من فَلْق أفواه من يُحتجّ بعربيّتهم، لكنَّ ذلك لم يَحُلْ بين العلماء وجمع أشعارها فيما جمع من أشعار القبائل في القرون الأولى للهجرة، إذ رجع الآمدي إلى مجموع أشعارها بآية قوله بعد سوقه ثلاثة أبيات لامرئ القيس بن مالك الحمْيَري:

«وهي أبياتٌ تروي لامرئ القيس بن حُجْر الكندي، وذلك باطل، إنما هنّ لامرئ القيس هذا الحميريّ، **وهي ثابتة في أشعار حمْير**». جاءت هذه الدراسة الضخمة في بابين، خصص الباب الأول للقبيلة وشعرائها وجاء هذا الباب في فصلين خصص الأول للقبيلة فتحدث عن نسب حمير وبطونها وعلاقتها بالأحباش والفرْس ومَعَدّ وملوك لخْم وبمذْحج وهمدان كما تحدث عن غزوات حمير على يثرب واليمامة ومكة، وتحدث عن عقيدة حمير ووثنيّتهم وأصنامهم وانتشار اليهودية والنصرانية فيهم ثم عن دخولهم في الإسلام .

أمّا الفصل الثاني فقد خصص لتراجم شعراء حمير فقسّمهم الباحث حسب عصورهم فهناك شعراء حمير الجاهليون ١٨ شاعراً والمخضرمون وشعراء صدر الإسلام ١٨ شاعراً والشعراء الأمويون ١٣ شاعراً والشعراء المجهولو العصور ٦ شعراء فيكون مجموع الشعراء المترجم لهم ٥٥ شاعراً وخصص **الباب الثاني للشعر** وجاء في ثلاثة فصول :

خصص الفصل الأول لمصادر شعر القبيلة وتوثيقه فتحدث عن رواية أشعار حمير وتدوينها وعن مصادر شعرهم المجموع وضياعه والاضطراب في نسبته، وخصص الفصل الثاني لموضوعات شعر القبيلة فتحدث عن الحماسة والفخر والرثاء الهجاء والوصف والشكوى من الزمان والغزل والمدح. وخصص الفصل الثالث للكلام على الظواهر المعنوية والظواهر اللفظية واللغوية والنحوية. وألحق الباحث بكتابة ملحقين هما:

١ـ مشجرة نسب أولاد الهميسع بن حمير .

٢ـ معجم مواضع حمير والمواضع الواردة في شعرها .

أما الجزء الثاني من الكتاب فقد اشتمل على الديوان الذي اشتمل على ٢٠٨ قصائد ومقطوعات وأبيات مفردة تلا ذلك ذكر شعراء نسبوا إلى حِمْير وليسوا منها ثم جـاء ذيل الديوان الذي اشتمل على الأشعار الحميرية الواردة في النقوش ثم الأشعار الواردة في غير النقوش ولكنها على شاكلتها، ثم خصص صفحات كثيرة لتخـريج الأشـعار والفهارس المتعددة، وقد جاء هذا الجزء في ٦٢٤ صفحة .

أما الجزء الثالث فقد كان ملحقاً للديوان واشتمل على شعر ٤٨ شاعراً، وبلغ الشعر المجموع في هذا الجزء ١١٢ قصيدة إضافة إلى تخريج الشعر والفهارس الأخرى وقد جاء هذا الجزء في ٣٧٦ صفحة .

لزوميات المعريّ
من أخبار التراث

السعيد السيد عبادة(*)

المقدمة:

في مقاله القيم: (لزوميّات المعريّ)، المنشور بالعدد (١٧٥) من مجلة (الثقافة الجديدة)، يناير ٢٠٠٥م ـ قال الدكتور عبد اللطيف عبد الحليم (أبو همام) ص ١١٤:

«فـ (سقط الزّند، هو أوّل كلامه المنظوم، وجاء (اللزوميات) مُصلّياً بعد ذلك».

يعني أنّ (سقط الزّند هو أوّل دواوين أبي العلاء، وأنّ (اللزوميات) ـ أو (لزوم ما لا يلزم) ـ هو التالي؛ لأن المُصلّي من خيل السباب هو الذي يجيء بعد المُجَلّي، فإذا كان المُجَلّي منها هو الذي يجيء أوّلاً، فإن المُصلّي هو الذي يجيء تالياً.

لكن إذا كان (السقط، هو أوّل دواوين أبي العلاء بقين، فهل كان (اللّزوميات) هو ثانيها بيقين كذلك؟

بما يعني «نعم» أجاب الدكتور عبد اللطيف حين قال: «وجاء (اللزوميات) مُصلّياً»، ولست هنا بصدد النقد لما قال، إنما أنا بصدد الإيراد لما انتهيتُ إليه منذ قليل، بعد ما ظللتُ زماناً أقول كما قال.

وما انتهيت إليه: هو أنّ (اللّزوميات) ليس التالي (للسّقط) فيما أملّى أبو العلاء من المنظوم، إنما التالي (للسّقط) في ذلك هو: (مُلْقَى السّبيل).

(*) أستاذ بكلية اللغة العربية بالقاهرة ـ جامعة الأزهر.

و(مُلْقَي السبيل) هو كتاب أبي العلاء الوحيد، الذي أملاه في الوعظ بالنثر والنظم.. ،الذي كان ــ رغم صغره ــ أَعْجَبَ كتبه إلى الأندلسيين، حتى لقد عارضه منهم ثلاثـة (تعريـف القدماء بأبي العلاء ٤٣) ــ، كما كان أعجب كتبه إلى المصريين، حتى لقد قرئـت إحـدى نسخه بالإسكندرية ستَ مرات، ثم بالقاهرة سابعة ــ على مدى قرنين بعد وفاته (مخطوطـة الأسكوريال ٤٦٧ أدب).

كان قراءتي الأولى للكتاب ــ أواخر الستينيّات من القرن العشرين ــ لتَبيّن ما فيه من نقد صاحبه، حين كنت بصدد الدراسة لهذا النقد.

ثم كانت قراءتي الثانية له ــ منذ قليل ــ لتحديد زمن إملائه، عن طريق التأمّل لما فيـه من لزوم ما لا يلزم.

أما كونه من لزوم ما لا يلزم، فهو صريح نصّه الذي حقَّقته، ووصفه الذي انفرد به ــ أو بأكثره ــ ابن العديم، وليس إلا أن تقرأ النصّ، ثم تقرأ هذا الوصف:

«وهو كتاب وعظ، يشتمل على نثرٍ ونظمٍ على حروف المعجم، على كلّ قافية فصل نثرٍ، وأبيات شعرٍ، مقداره كواستان» (تعريف القدماء بأبي العلاء ٥٣٨).

لترى التطابق الدقيق بين الوصف والموصوف، ولترى أنّ أبا العلاء أراد أنْ يعظ بـالنثر وبالنظم، ليس على قافية أو قواف، بل على جميع حروف المعجم. نحن إذاً بصدد نمطين من الوعظ، نمط بالنثر، ونمط بالشعر، وفي كليهما التزم أبو العلاء ما لا يلزم، إذ أتى به علـى جميع حروف المعجم. وهنا نصل إلى السؤال الذي من أجله كانت القـراءة الثانيـة (مُلْقـى السّبيل)، والسؤال:

متى أُملي (مُلْقَى السبيل) قال ناشره (سنة ١٣٢٩ هـ)، الأستاذ حسن حسني عبد الوهاب ــ رحمه الله: ــ

«يظهر من هيئة هذه الرسالة وإنشائها، أنّ المعرّي ألفها في الدور الأخير من حياته، زمن عزلته وانقطاعه، حواليْ سنة ٤٣٠ هـ، وقد زهد في الدنيا، لكبره واقتراب أجله. فكأنه أراد الرجوع للمبادئ الدينية، وسلك طريقة الوعظ والنّسك، وتمسّك بالاعتقاد. وأين قولـه زمـن صغره، لما كان في غَرارة قواه، وعنفوان شبابه:

ضَحكنَا، وكان الضَّحْكُ منـا سَـفاهةً وحُـقَّ لـسكّان البـسيطة أنْ يَبْكُـوا

تُحطِّمُنَـا الأيّـامُ ــ حتّـى كأنَّنَـا زجـاجٌ، ولكـنْ لا يعـاد لنـا سَـبْكُ

[لزوم ما لا يلزم ٢/١٤٧ ــ وفيه «له» مكان «لنا»]

من اعترافه بالبعث والمعاد في هذه الرسالة، كقوله: وفي الآخرة يكون المجمع، وكقولـه: وعند الباري تكون الزُلَف؟».

لكن إذا كان أبو العلاء قد زهد في الدنيا منذ اعتزل سنة ٤٠٠ هـ، وسلك طريقة الوعظ منذ ذلك كما سنرى، واعترف بالبعث والمعاد في مراثيه قبل الاعتزال وإبّانه ــ فأيّ دليل على أنه أملى (مُلْقى السّبيل) حواليْ سنة ٤٣٠ هـ؟

إنما الدليل عندي في لزومه ما لا يلزم، الذي كان في حياته منذ اعتزل ولزم بيته، فلنعد إلى هذه البداية، وإلى أوّل ما ألّف فيها؛ لأنه ألّفه في غرض معين، على نهج معين، ثم ترسّم غرضه ونهجه في أكثر ما بعده، ولا سيّما (مُلْقى السّبيل). وإليك قول أبي العلاء نفسه عن هذه البداية:

«لزمتُ مسكني منذ سنة أربعمائة، واجتهدتُ أن أتوفّر على تسبيح الله وتحميده، إلا أن أضطرّ إلى غير ذلك، فأمليتُ أشياء.. وهي على ضروب مختلفة. فمنها: ما هو في الزهد والعظات، وتمجيد الله سبحانه، من المنظوم والمنثور. فمنْ ذلك الكتاب المعروف بـ (الفصول والغايات)؛ وهو كتاب موضوع على حروف المعجم ما خلا الألف، لأن فواصله مبنية على أن يكون ما قبل الحرف المعتمد فيها ألفاً، ومن المحال أن يجمع بين ألفين، ولكن تجيء الهمزة وقبلها ألف، مثل الغطاء وكساء، وكذلك السراب والشباب في الباء، وعلى هذا الترتيب» (تعريف القدماء بأبي العلاء ٣٨).

هكذا كانت غايته عندما انقطع عن الناس، أن يتوفّر على تسبيح الله وتحميده، حتى إذا أخذ في الإملاء تحرّى هذه الغاية في أول كتاب ألّفه، ثم في جملة من كتبه بعد ذلك. وكان (الفصول والغايات) أول ما ألّف، وأول ما تحرى فيه هذه الغاية، كما صرح هنا، وكما نص على ذلك ابن العديم في قوله:

«فأوّل ما ألّف ــ بعد انقطاعه في منزله، وبعد رجوعه من بغداد ــ الكتاب المعرف بـ (الفصول والغايات)، في تمجيد الله والعظات» (التعريف ٥٢٧).

أما وضعه على حروف المعجم، فهو المنهج الذي بناه عليه، حيث جعله فصولاً بعدد حروف المعجم ــ من الهمزة إلى الياء ــ ما خلا الألف، في كلّ فصل فقرات تطول وتقصر، لكن فواصلها ــ أي غاياتها ــ واحدة.

وهنا نسأل:

إذا كان (الفصول والغايات) أوّل ما وضع على حروف المعجم من المنثور، فما الذي كان أول ذلك من المنظوم؟

أهو (لزوم ما لا يلزم)؟

ذلك ما ذهبت إليه في كلام طبع قبل عامين (سقط الزند وضوءه: التقديم ط ١٣، ١٤)؛ إذ رجحت أن أبا العلاء ــ حين بلغ الأربعين ــ رفض الشعر على التأبيد، ثم بدا له أن يميّز

بين ما يرفضه كذلك وكان (اللّزوميات) ـ كما رأيتُ هناك ـ أوّل ما عاد إلى نظمه بعد الرفض.

والذي أذهبُ إليه الآن: أنّ (مُلْقَى السّبيل) ـ الا (اللّزوميات) ـ هو أول ما عاد إليه بعد الرفض لأمور:

منها: أنه إذا كان أبو العلاء في (لزوم ما لا يلزم) قد تكلف ثلاث كُلَف، هي:

النظم على جميع حروف المعجم، وعلى كلّ حرف ـ عدا كالألف ـ في أحوال ضبطه كلّها، ومع لزوم حرف لا يلزم قبل الرويّ ـ فإنه فيّ (مُلْقَى السبيل) لم يتكلف إلا كلفة واحدة، هي النظم على جميع حروف المعجم، وغنيّ عن القول أنّ التكلّف لواحدة يكون قبل التكلف لثلاث.

ومنها: أن أبا العلاء في (مُلْقَى السبيل) قد التزم النظم ـ كما التزم السجع ـ على جميع حروف المعجم، أي أتى بمنهج (الفصول والغايات)، وشيء من منهج (اللّزوميات)، فوجب أن يكون (مُلْقَى السبيل) بينهما.

ومنها: أنه إذا كان (الفصول والغايات)، المبنيّ على حروف المعجم فقط، قبل مائتي على ذلك وعلى غيره، في النثر والنظم، أي قبل (لزوم ما لا يلزم)، وقبل (الأَيْكِ والغُصون).

وإذْ قد ثبت ـ أو ترجّح ـ أنّ (مُلْقَى السّبيل)، أُملي عقب الرفض ـ رفض الشعر.. الذي كان من المعريّ عنه ـ بلوغه الأربعين ـ فالذي نخلص إليه هنا:

ـ أنّ (مُلْقَى السّبيل) ـ فيما نظم أبو العلاء ـ هو التالي (للسقط)، وأنه أُملي سنة ٤٠٣ هـ تقريباً.

ـ وأنّ (اللّزوميات) هو التالي لـ (مُلْقَى السبيل)، بدأ إملاؤه في آخر (٤٠٣ هـ) أو أول (٤٠٤ هـ).

ـ أنّ اللزوم لما لا يلزم كان في النثر أوّلاً، بالوضع على حروف المعجم ـ ما خلا الألف ـ في (الفصول والغايات)، ثم كان في الشعر ـ مع النثر ـ بالوضع على جميع حروف المعجم في (مُلْقَى السَّبيل)، ثم كان في الشعر وحده بالوضع على ما سبق وعلى غيره في (اللّزوميات)، كما كان في النثر وحده بالوضع على ما سبق وعلى غيره في (الأَيْكِ والغصون).